

Поредица
БЪЛГАРСКА КЛАСИКА



Издателство
ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ

ИЗДАНИЕТО Е ОДОВРЕНО
И ПРЕПОРЪЧАНО ОТ МОН

ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ

Поредицата „Българска класика“
е под общата редакция
на ИВАН ГРАНИТСКИ
и ПАНКО АНЧЕВ

Издателство
•ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ•
София, 2008

*На първа корица: Детайли от картини
на Иван Мърквичка
и Владимир Димитров-Майстора*

© Христо Вакарелски, автор
© Андрей Андреев, съставителство, 2008
© Петър Добрев, художествено оформление, 2008
© Издателство „Захарий Стоянов“, 2008

ISBN 978-954-09-0066-7

УВОД

1. В обичайната система обичаите, свързани със смъртта и отстранението на мъртвеца от жилището на човека, по всички краища на света, почти у всички човешки племена заемат важно място¹. В какво отношение са били в миналото погребалните обичаи към другите семейни обичаи (родилни, сватбени и др.) не се знае. Но многобройните погребения говорят извънредно многостранно за грижите, които човекът още от най-ранните исторически епохи полага за своите покойници.

Интересно е, че тези така рано засвидетелствувани обичаи в етнографските изучавания стоят донейде на заден план в сравнение например със сватбените и другите обичаи в бита на народите.

2. У нас проучванията на погребалните обичаи, може да се каже, са незначителни. Първата цялостна работа по този проблем с частични опити за сравнително изясняване е на П. Парашкевов „Погребалните обичаи у българите“, обнародвана в Известия на Семинара по славянска филология през 1907 г. В този труд авторът сравнително пълно и добросъвестно е използвал само оскъдните материали, обнародвани до онова време в българския печат. Чуждата литература, до която е прибегнал,

¹ Племена със слабо развити погребални обичаи са само изключения (срв. Ъ о р њ е в и њ, 1926, с. 268). Те може би не са и добре проучени.

е крайно недостатъчна. Както е обикновено в повечето студентски етнографски трудове, тя е твърде автоматически, некритично използвана. Във всеки случай този труд е историческа важност в нашата книжнина, макар да е неизчерпателен и с непълноти. Той няма груби антинаучни недостатъци и може да служи като достоверен източник на известни факти, дадени от втора ръка.

От трудовете, посветени на отделни проблеми в погребалните обичаи у нас, първи е „Пари за превоз“ от А. Стоилов (1900). Трудът направи добро впечатление и бе обнародван и на сръбски. На този въпрос – слагане пари в гроба на покойниците – по-късно посвещава интересна статия П. Чилев (1923).

Основен труд върху някои понятия и представи във връзка с погребалните обичаи е проучването (наречено фолклорно) на Христо Вакарелски за „душата и смъртта“ (1939). Въз основа на наличните дотогава материали в българския печат и лични теренни проучвания, както и на широко използвана сравнителна литература в този труд е дадена сбитата интерпретация на понятията за смъртта като проблем и за първобитния човек, и в науката, за смъртта като факт, за душата и тялото и за особеностите на душата. Авторът се е погрижил да бъде критичен към редица идеалистични интерпретации на разглежданите проблеми, но все пак е допуснал колебливо правото на някои необосновани за днешното състояние на науката постановки.

Същите научни и методични качества има и третият труд от тази област. Той е за „смъртта като агент“ и е от същия автор (Вакарелски, 1948). В тази кратка работа е даден бегъл сравнителен поглед върху народните представи за обра-

зите на смъртта, като например „скелет с коса“, демоничния образ на чумата (със стрела и други подобни), като св. Архангел с меч, за злобещи образи на разни птици, за „волята“ на бога или за неопределения образ на предопределението (орисията).

Кратък очерк на българските погребални обичаи дава Хр. Вакарелски в своята „Българска етнография“ (Вакарелски, 1974) без особена разлика от по-ранните издания: полското (Vakarelski, 1965) и немското от 1969 г.

През 1958 г. П. А. Петров обнародва проучване върху обичая да се облекчава мъчително агонизиране чрез запрягане на болния във волски ярем, като проследява разпространението му и на север от Дунав – у румънците и украинците (Петров, 1958). Същият автор след това дава подробно описание на обичая „помана“ (Петров, 1962, II). В отделна монография той изнася гъста мрежа от прокоби за смърт, свързани с кукувицата (*cuculus canorus*) – разглежда ги широко, сравнително в етнографски и исторически аспект и с пресилена интерпретация (Петров, 1966). Към проучването на българските погребални обичаи спада и глава от дисертационен труд на Ст. Генчев, обнародвана в резюме (Генчев, 1968).

С това се изчерпват опитите за разработване на обичаите, свързани с вярванията и обичаите около смъртта и погребението на човека у нас. Същото положение е и с приносите от теренни материали. По-цялостни описания са обнародвани в СБНУ (например за Самоковско – Марков, 1895), в сборниците на К. Шанкарев, В. Чолаков² и в регио-

² Шанкарев, 1891, с. 189 сл.; Чолаков, 1872, с. 195.

нални монографии (например за Северозападна България – Маринов, 1892, II). Сравнително пълни са описанията в сборниците със смесено съдържание от отделни български краища: Родопите, Кюстендилско, Граово, Панагюрско, Добруджа³. Ценни са и систематичните описания на обичаите у отделни групи българско население – на т. нар. тракийски и малоазийски българи, на българите в Южна Русия⁴ и пр. Не са малко и описанията на отделни моменти от обичаите при смърт и погребение, пръснати из СбНУ⁵ и отделни книги.

Заслужават да бъдат отбелязани отделно проучванията и характеристиките на надгробните оплаквания като фолклор – М. Петрова, П. Динев, Д. Тодоров, Р. Кацарова и Ст. Генчев⁶.

Трябва да се имат предвид и материалите за райони или отделни селища в Македония, записани преди войните от сръбските етнографи като Ст. Танович, Й. Хадживасилевич, М. Филипович и много др.⁷

Ценни сведения с по-непосредствени отражения на чувствата и духа в тия обичаи се срещат в

³ Шишков, 1906, 6–12; Енчев, 1918, 80–101; Захариев, 1918, 138–140; 1949, 215–217; 1935; Бояджиев, 1931, 181–329; Златков, 1929, 226–227; Ранов, 1941, 32–35; Вакарелски, 1956, с. 32; Мартинов, 1958; Генчев, 1974, 265–300.

⁴ Державин, 1914, 149–152; Вакарелски, 1935.

⁵ Обнародваното в СбНУ до т. 50 е посочено от Д. Москов в СбНУ, 50, 1967 и в Показалец на изданията на Българската академия на науките. С., 1963, 413–490.

⁶ Петрова, 1929, 78–88; Динев, 1972, 353–370; Тодоров, 1971, 147–150; Кацарова, 1969, 177–200; Генчев, 1972, 261–276; 1974, II.

⁷ Тановић, 1927; Хадживасилевич, 1909; 1930; Филиповић, 1939; Andrejić, 1971, 123–243.

произведенията на някои български писатели, като А. Каравелов, М. Георгиев, И. Волен⁸ и др.

3. Точно сравнение на състоянието на проучванията на погребалните обичаи у нас и другите славянски народи мъчно може да се направи. Така например у нашите най-близки съседи славяни на Балканския полуостров – *сърбите, хърватите и словенците*, имаме преди всичко многобройни приноси от материали. Те са пръснати из антропо-географските им сборници, които са характерни главно за сръбската научна книжнина, и из другите издания на Белградската, Загребската и Люблянската академия на науките. Срещат се и в многото други списания (музейни, тематични, гужествени и др.). Една изчерпателна библиография на обичаите и обредите, свързани със смъртта и погребението, обнародвана напоследък от Етнографския музей в Белград (Andrejić, 1971), дава ясна и пълна представа за голямото обилие на материали в това отношение в цяла Югославия. Тук са налице и значително много аналитични и етнографско-исторически студии с различен обхват. Всичко това показва значително по-голям интерес към тия обичаи, отколкото у нас. По-високо е и научното им равнище. Достатъчно е да посочим някои само от последните – например работите на Т. Джорджевич за повторното погребване, за изхвърлянето на грешниците от земята, за остригването на коня в знак на траур у сърбите⁹.

Още в началото на настоящото столетие С. Троянович пише върху старославянското погребение

⁸ Каравелов, 1860; Георгиев, 1961, I; Волен, 1973.

⁹ Ђорђевић, 1926; 1932, 98–107; 1930, с. 410 сл.

ние. Пълно изложение на обичаите в Югославия дава Е. Шнеевайс (1929), а синтетично – Б. Дробнякович¹⁰. Ценни очерци за методоложките интерпретации върху проблемите на душата, смъртта и загробния живот в трудовете на известни буржоазни етнографи, етнологзи и философи е дал Й. Ерделянович в труда си за началата на вярата и на други етнологски проблеми (Ерделянович, 1933). Към проблеми, свързани с погребалните обичаи, често се връща П. Ж. Петрович – например: мотивите по босненско-херцеговските саркофази, мотиви за човешки очи у балканските славяни, народния мотив „въскресение“ на покойниците в Босна, Херцеговина и Сърбия (Петрович, 1950; 1960; 1968).

Особено любим за сръбската етнография е бил проблемът за убиването на старците. Специално проучване му е посветил В. Радованович (Радованович, 1930). Преди и след него са работили и редица други, като М. Медич и М. С. Филипович¹¹. М. Филипович работи и върху старославянската „тризна“, изяснява въпроса за звездеите в римските гробове из Югославия, участвува и в изясняване на любимия за сръбските етнографи проблем за изгаряне телата на умрелите в земите на Югославия¹². Със значителен принос за проучване на погребалните обичаи у сърбите са редица статии в излезлия напоследък „Сръпски митоложки речник“, съставен от Ш. Кулишич, Н. Ч. Пантелич и П. Ж. Петрович (СМР). Известни характерни особености у южните славяни, като например обграждането на гробовете с камъ-

¹⁰ Тројановић, 1901; Шнеевајс, 1929; Дробњаковић, 1960.

¹¹ Medić, 1930, с. 257 сл.; Филиповић, 1967, с. 207 сл.

¹² Filipović, 1965, 176–195; Филиповић, 1961; 1959, 119–133.

ни, най-бече когато то има кръгла или елипсовидна форма, са научно обяснени от М. Гавацци (1964; 1965). Най-обширни приноси обаче за разглежданите обичаи в Югославия, които могат да се смятат като настолни в това отношение, дава Е. Шнеевайс в „Главните елементи на сръбските погребални обичаи“ през 1929 г., който по-късно бе включен в синтетичната I част на неговата „Serbokroatische Volkskunde“ (1961). Не са без значение не само като материали, но и с научната си интерпретация някои статии на Ш. Бешлагич (1956) за надгробните паметници от различни райони на Сърбия. Ценни за нас са материалите от райони, които в миналото са се придържали и към българската традиция. Значителни са работите на Сл. Зечевиц за следпогребалните игри, на Н. Пантелич за надгробните паметници и каменоделците във Власинац (Зачевић, 1964; Пантелић, 1956, 291–299).

В още едно отношение югославската етнография е изпреварила българската – с проучването на надгробните оплаквания, за които погребно се говори в много от приносите и особено в трудовете на Н. Шаулич (1929).

Съдържанието на посочените тук и в библиографията трудове върху сръбските, хърватските и словенските погребални обичаи е твърде ценно за нас. В много отношения то разкрива най-близкото им голямо сродство с нашите. Това личи и от вече остарелия опит на Фр. Краус да направи обща характеристика на погребалните обичаи у южните славяни въз основа на оскъдните по неговото време материали (Krauss, 1981, с. 152 сл.).

4. Немалка е литературата по проблемите за погребалните обичаи у *източните славяни*, а и у

други славянски и неславянски народи. Ф. Волков издава на *украински език* проучвания в това направление. Той пише студии из областта на украинската етнография и антропология, или специално за шейната като превозно средство в украинските погребения (Вовк, 1889).

Методологически и методически издържани проучвания върху обичаите на украинците в Карпатите остави П. Вогатирьов както в труда си върху магическите постъпки, обреди и вярвания, така и в студиите си върху веселите игри при погребение, върху виденията и свръхестествените същества в този край¹³. Ценни приноси върху тези обичаи на украинците в Карпатите е дал Ю. Кмит (1915). Има проучвания и за общоукраинските погребални обичаи. Освен значителното внимание, което им обръща в труда си върху народната култура К. Грушевска, видно място заема студията на Е. Казаров върху формите и елементите на народната обредност. Подробно изучава пазенето на покойника и забавите при него и З. Кузеля¹⁴. Една подробна библиография, каквато е тази на А. Андреич в Югославия, би показала без съмнение (и то не само за украинците, но и за другите славянски народи) значителен брой гребни приноси по погребалните обичаи, било в самостоятелни трудове или в други по-обща студии и сборници. Тук ще се имат предвид материалите на Д. В. Щегалов, В. Гнатюк, В. Шухевич, В. Данилов и др.¹⁵

¹³ Bogatyrev, 1929, 112–128; 1926, I, с. 196 сл.; 1926, II.

¹⁴ Грушевска, 1924; Казаров, 1928; Кузеля, 1913, 173–224; 1914, 103–160.

¹⁵ Щегалов, 1883; Г н а т ю к, 1912; Ш у х е в и ч, 1902–1904; Д а н и л о в, 1909.

5. При *белорусите* само приносите от материали у К. Мошински и Ч. Пьеткевич¹⁶ са достатъчни за сравнителна характеристика на някои други славянски народи. Материали по погребалните обичаи на белорусите са обнародвани в излизащите в края на миналия век „Гродненския губернский вedomosti“ в гр. Гродно и в други периодични издания на Белорусия.

Множество приноси в руската фолклористика изискват нарочна критична библиография за етническото им отделяне. В буржоазната етнографска наука преди Октомврийската революция (1917) белоруските, както и украинските погребални обичаи, често се включват във всички по-обща изследвания като руски.

За руските обичаи като съставка в източнославянските, макар и твърде синтетична характеристика с историко-генетични изяснявания, се намира в обобщителния труд на Д. Зеленин, издаден на немски (1927). В такъв аспект Зеленин е оставил редица специални изследвания върху отделни проблеми в погребалните обичаи. В тях той привежда аналогии от много широки ареали и излиза от границите на източното славянство. Такива са например студиите му върху обичая да топят (огряват) покойниците, за покойници, умрели от неестествена смърт, за табуираните изрази, каквито има множество във връзка със смъртта и с погребването, за обичая да се приема доброволна смърт, за дърветата тотеме, както и статии, свързани с първобитната религия¹⁷. Много ценно

¹⁶ Mozyński, 1928; Pietkiewicz, 1938.

¹⁷ Зеленин, 1909, 1–16; 1917; 1930; 1935; 1937; Zelenin, 1936; 1937.

изследване върху руските надгробни оплаквания е издаденият на немски труд на Е. Малер (Mahler, 1936), гдемо наред с ритуалната им функция е анализирана и поетическата им същина и служба при изпълнението. Ценни са и по-общите трудове, особено на Д. Н. Анучин за шейната, лодката и конете като принадлежност към погребалния обред (Анучин, 1890).

Погребалните обичаи у русите и у останалите източни славяни, освен в многобройни други работи и приноси, са засягати и в остарелите вече трудове на Котляревский за погребалните обичаи у езическите славяни, на Н. Ф. Сумцов за културните преживелици, на митолога фолклорист А. Афанасьев върху поетическите възгледи на славяните относно природата¹⁸. Материали и научни концепции се срещат както в трудове, засягащи по-широко духовната култура в Съветския съюз, така и в общи трудове върху същността и историята на религията. Същото е и в трудовете на С. А. Токарев „Етнография на народите в СССР“ (1958), „Религията в историята на народите“ (1965), в томове на поредицата „Народы мира“ и много други.

6. За сравнение с българските погребални обичаи са интересни обичаите и у *словаците*, чието съседство с украинци, румънци и маджари е било основа и за известни източнославянски и балкански влияния. У тях няма обобщаващ труд за тия обичаи, но редица приноси – материали и анализи по отделни въпроси – позволяват да се установят прилики и отлики в много отношения. Напоследък

¹⁸ Котляревский, 1893; Сумцов, 1890; Афанасьев, 1865.

върху тия обичаи е обнародвал обобщаваща студия Р. Беднарик (1972). И в миналото приносите са главно в общи етнографски сборници, като например от А. Вацлавик в неговите „Подоунавски район“ и „Духачовското Залесие“ или в още по-старите на К. Хотек за Церово, на А. Нидерле за Моравско Словенско. Значима е и студията на Ловчани върху смъртта, вярванията и обичаите на словаците¹⁹. Материали и малки изследвания са обнародвани през последните години на страниците на сп. „Slovenský národopis“ в Братислава.

Важни за решаване на проблемите на словашките погребални обичаи са и трудовете на Й. Полипка за свръхестественото в словашките приказки (Polivka, 1922).

У *чехите* положението на въпросната книжина не е по-добро, отколкото у словаците. Редица приноси в миналото са обнародвани в списанията „Český lid“, „Národopisný věstník československý“ и други, като например трудовете на Й. К. Храше, Ф. Кошак, Ф. Волман²⁰.

7. Полша е единствена славянска страна, където погребалните обичаи сравнително рано са проучени монографично и с оглед на обредите у други народи. И досега трудът на А. Фишер е единствен по рода си дори не само у славяните. Същият автор по-късно публикува очерк, специално предназначен за тия обичаи в Югоизточна Полша. Двама труда изчерпват почти всички подробности на полските обичаи при смъртни случаи (Fischer, 1922; 1939). Студии на други автори развиват или уточ-

¹⁹ Václavík, 1925; 1930; Chotek, 1906; Niederle, 1922.

²⁰ Hraše, 1897; Košak 1899; Wollmann, 1920; 1921; 1923; 1926.

няват отделни проблеми, свързани с тия обичаи, като например за някои прокоби – на К. Мошински (1930), за задушницата – на А. Фишер (1922).

Синтез на погребалните обичаи с историко-генетични етноложки обяснения върху полската етнография представя съответната глава в труда на Ст. Понятовски. От него е и ценният доклад върху произхода на изгарянето на мъртвците (Poniatowski, 1931; 1932).

8. Лужичаните също не остават назад в това отношение. Погребалните обичаи у тях са намерили пълно обяснение в труда на Е. Шнеевайс. Важен е и трудът на А. Черни върху митичните същества и този на Е. Векенщедт²¹ върху сказанията, приказките и суеверните обичаи на лужичките сърби.

9. Значение за изучаването на българските погребални обичаи имат и общите етнографски трудове върху славянските култури. В тях разглежданите обичаи винаги заемат необходимото място. Най-важни са капиталните изследвания на К. Мошински и Л. Нидерле²² – трудовете на първия за досоциалистическата култура на народите, а на втория – за архаичния им бит (въз основа на исторически и археоложки материали). Някои по-частни проблеми у славяните („гроба като трапеца“) разглежда М. Мурко (1910).

10. За проучването на българските народни обичаи има значение познаването на обичаите и у най-близките на българите неславянски народи, с

²¹ Schneeweiss, 1931; Černy, 1894; 1895; 1896; Veckenstedt, 1880.

²² Moszyński, 1967; Niederle, 1911.

които те са съжителствали редица векове. Това съжителство, и главно единното вероизповедание, е позволявало известни взаимни влияния. На видно място в случая са *румъните*. И у тях има синтетично изложение на тези обичаи в новоизлязлата „Етнография на румънския народ“ от Й. Владуцу (1973). Тя е написана въз основа на наличната досега румънска литература, на неиздадени архиви и на богати лични теренни проучвания. Това, разбира се, не намалява значението на някои по-ранни и основни общи трудове – студии и статии – но погребалните обичаи като тези на А. Гороев (върху вярванията и суеверията на румънския народ), на С. Фл. Мариану (за погребалните обичаи в Румъния), на Е. Весловски (анекдоти за вампири у румъните), на Х. Флахс (за румънското погребение сватба), на Т. Бурада²³ и др.

За разглежданите обичаи у румънците, обиктавали земите южно от Дунав, има указания в общия труд на Густав Вайганд (Weigand, 1894; 1895).

11. Общуването на българската народност с гърците е продължително. Цели векове в отделни български райони църковните ръководители били представители на гръцкото духовенство. Вследствие на това по-лесно се налагали някои приети у гърците, християнски и християнизирани елементи в погребалните обичаи. Тези еднаквости могат да се установят не само от обикните приноси в периодичната гръцка книжнина – в по-ново време в сп. „Λαογραφία“, но и в отделни трудове на Х. Карнуа и Николаугес (върху народни традиции от

²³ Gorovei, 1915; Weslowski, 1910; 1911; Marianu, 1892; Burada, 1882.

Мала Азия), на В. Шмид (за новогръцкия бит и елинистичната древност, за гръцките приказки, анекдоти и народни песни), на А. Дюмонт (за погребалните обичаи в Родосто), на Менагю (за забележителностите от Европейска Турция) и на Вахсмут²⁴. От по-новата етнографска литература ценни за сравнителен материал са трудовете на Г. Мегас.

12. За *албанските* обичаи известни указания има в общия обзор върху живота и обичаите на албанците от Е. Чабей и във вече доста стария, но ценен и в това отношение труд на Й. фон Хан – „Албански студиум“. За един по-специален обичай – разкъсване на лицето при траур и оплакване – пише М. Филипович²⁵.

13. Интересно е, че литературата за погребалните обичаи у *турците* е оскъдна. И доколкото има етнографски изследвания, те твърде повърхностно засягат тези обичаи.

14. Сравнителен материал за българските погребални обичаи са разбиранията и обредите на *унгарците*. И при тях имаме известно улеснение по отношение на литературата, тъй като погребалните обичаи у унгарците са разглеждани, макар и в сравнително общи черти – в три томната етнография (A Magyarok néprajza) на Ж. Батки, И. Гьорфи и др. За някои подробности обаче служат приносите на М. Черзи, Ив. Балаша, А. Сенгрей, Ж. Сенгрей и други, обнародвани в унгарската литература²⁶.

²⁴ Сагеноу et Nikolaides, 1889; Schmidt, 1871; Dumont, 1873; Wachsmuth, 1864.

²⁵ Чабей, 1936; Hahn, 1854; Filipović, 1966, с. 157 сл.

²⁶ Szerzy, 1909; Балаша, 1948; Magyarok néprajza, II, 1943; Сенгрей, 1951.

15. Погребалните обичаи у западните европейски народи са в общи черти много по-съкратени, или по-точно казано, лишени са от някои по-първични обредни постъпки, което се дължи на по-голямата строгост на католическата църква²⁷ и по-голямата рационалност в организацията на протестантските учения. За обичаите в тия страни и народи се съди повече по общи сравнителни студии за семейните обичаи. В тези трудове са налице сравнения с обичаи и обреди у други, често на много ранни стадии от развитието си, екзотични народи. Всъщност смъртта при тях, както основателно казва Х. Науман, заема централно място във възражанията им (Nauman, 1935, с. 70).

16. На свой ред следва проблемът за ретроспективата на дадени обичаи по нашите места – за подобия или субстратни начала. За това помагат не само археологически разкопки и сведения, но и проучвания на класическата литература, доколкото в нея е отразен битът на древните траки, гърци и римляни. Живели на Балканския полуостров и заварени от славяните, с течение на времето много от тях се славянизирани. В това отношение са ценни трудове като тези на Е. Роде за душата, култа към нея и възражението в безсмъртието у древните гърци, на Ф. де Куланж за античния град, на П. Щенгел за древногръцката култова старина, на Е. Замтер за семейните празници на гърците и римляните, на Г. Кацаров за траките, на Хр. М. Данов за Древна Тракия²⁸ и много други

²⁷ Това отбелязва и за българските католици Милетич, 1905, с. 57. Като общо явление е посочено и от Niederle, 1911, с. 295.

приноси към класическите култури в миналото по нашите земи. Голямо значение имат и изворите за старата история и география на Тракия и Македония, издадени от Г. Кацаров, Д. Дечев и др. (1915).

На свой ред за изясняване на много от проблемите около душевността на човека изобщо, а и на българския народ служат и многобройните трудове върху археологически разкопки. Особено ценни са трудовете на Б. Хрозний (върху най-старата история на Предна Азия) и на Й. Неуступний (за праясторията на човечеството), а в много отношения и частта за вярата и религията на древните славяни в капиталния труд на Л. Нидерле²⁰.

17. Културно-историческата важност на погребалните обичаи е извънредно голяма. Това се подчертава от всички археолози, историци на културата, етнолози и етнографи. Няма студия или по-обширно изучаване на семейните и другите обреди, в които тази важност да не се изтъква. В тях пълно и ясно и конкретно е изразен светогледът на първобитния човек. В тези обичаи могат да се открият указания за първите религиозни прояви у човека; мисълта и чувствата, свързани със смъртта дори и у културните народи, показват много архаизми и любопитни аналогии с обичаите на народи, намиращи се в ранни стадии на общественно-историческо развитие²¹. Тия обичаи са може би най-богати

²⁰ Rohde, 1898 (по Григоров, Р.) — ние за почитта към умрелите и грижите на древните гърци към тях. Fustel de Coulanje, 1908; Stengel, 1898; Samter, 1901; Кацаров, 1913; Данов, 1968.

²¹ Hrozný, 1940; Neustupný, 1946; Niederle, 1924.

²² Naumann, 1921, 8-8; Токарев, 1965, с. 31 са; Грушевська, 1924, с. 98; Sartori, 1910, I, с. 123.

на обредност. Дори и у някои народи в ранна степен на развитие (както например у меланезийците и филипинците) погребалните обичаи са извънредно сложни, а едновременно с това противоречиви²¹.

Археолозите имат богати наблюдения върху археологически материали от народи с различен начин на живот (и уседнали, и неуседнали), с различен тип погребение (трупозагряване и трупозаравяне). Тяхното схващане, че погребалният обред е много показателен за миналото на народите, в основата си е правилно. То има значение и за етнографията.

18. Предлагащото изследване е изградено най-вече върху наличните в нашия и в чуждия печат материали за българските обичаи. То се основава и върху теренни материали, събирани лично в продължение на близо 50 години. На второ място идват архивни материали главно от Етнографския институт и музей при БАН, ръкописни трудове на П. Детева, П. Радоев и други и устни сведения от някои колеги, като М. Василева и др. На свой ред за градиво служат археологически материали — от предисторически гробове, погребални сцени по антични камъни из нашите земи и др.; средновековни гробища (XIII-XVIII в.), каквито са запазени при с. Калугерица, Новопазарско, с. Магара, Шуменско, и другаде (Миков, 1932).

19. Целта на труда е не само външно фактологически познавателна. Той цели и навлизане в душевността на човека, съпровождана и мотивираща фактите и постъпките. По този път само може да се установи доколко има в човешкото пове-

²¹ Генер, 1909, с. 210; Аргиповски, 1946, с. 85.

жение разумен напредък и доколко то е една закос-меняла от векове форма; доколко то е резултат от чужди влияния и доколко е лично, субективно, българско или общочовешко, стабилно явление.

За яснота в тълкуването на отделните прояви при погребалните обичаи намираме за необходимо да се изяснят основните понятия на народа, свързани с погребалните обичаи. Такива са понятията: душа, смърт, фактори за смъртта. Тия понятия са налице при всички действия, намерения, очаквания, надежди или опасения не само от агонизирането на човека до заравянето му в земята. В известна степен те личат и в прокобите за престоляща опасност и дълго след погребението.

20. Изложението е обобщено. То следва етапите на самите обичаи: издъхването на човека, приготвянето му за погребение, изнасянето му от жилището, отнасянето му до гробищата, приготвянето на гроба, заравянето, следпогребалната трапеза и по-нататъшни помени. Редица прояви при всички тия етапи, които се повтарят или кръстосват, са изяснени тематично. Това е направено или при някои от етапите, или самостоятелно след завършване разглеждането на етапите, където те се срещат.

Самостоятелно са разгледани: устройството на гроба и неговите размери; надгробните знаци и тяхната форма; формите на траур, характерът на погребалните оплаквания; проблемът за вампиризма.

Непосредствено след това изложение са дадени нередовните форми на погребения: случаите на умрели от неестествена смърт, както и обществено отречени още в живота мъртъвци – греш-

ници, престъпници, врагове, магьсници и други, чието погребение е с по-особени изисквания и с което са свързани редица представи и разбирания, различни или слабо свързани с вярванията на умрелите от естествена смърт.

21. Привеждането на сравнителния материал става по възможност непосредствено при всяка отделна тема, последователно – от най-близките (географски) славяни до най-далечните, след това материали за съседните и по-далечните неславянски народи. При погребалните обичаи както при някои други привеждането на сравнения с обичаи на народи от ранни степени на общественоесторическото развитие е най-възможно и най-уместно. Това се определя от консервативността на обичаите при погребение. Разбира се, това не е догма – в известни случаи характерът на материалите налага някои изключения.

22. При интерпретирането на отделните вярвания и обредности естествено се излиза от наличните форми. Досегашните тълкувания в науката са съпоставяни повече с народните разбирания. През последните три-четири десетилетия те основателно са все повече търсени и вземани предвид. Това е тъкмо правилният историко-материалистически метод, защото разкрива реалните факти и схващания, лежащи в основата на обичаите. На това някои наши стари етнографи обръщат плахо внимание, то се препоръчва и от езиковеди, историци и особено от бележития съветски фолклорист П. Богатырьов²².

²² Срв. Стоилов, 1910, 394–395; Meillet, 1921; Bogatyrev, 1929, с. 13, 14.

Западноевропейските буржоазни автори са използвани предимно заради фактическия материал, какъвто трудовете им обикновено изнасят. Обясненията им обаче, които най-често са подчинени на разните идеалистически теории и философии, се съпоставят критично при изясняването на генезиса и процеса на развитие на дадени явления и практики.

Приведените и изследвани в труда схващания и прояви могат да не принадлежат към най-първичните. Те може да са отражение на сравнително късни културно-исторически състояния, на различни странични етнически и културни влияния. Но когато са добре представени и изяснени, те могат да бъдат полезни за изясняване на по-първични състояния и общи понятия като *душа* и *смърт*. Както и да бъде, материалите, на които са основани схващанията на етнологзи, психолози и философи за тия народни понятия, са изградени много често и с добро познаване на съответните местни езици и затова имат голямо значение за науката.

Обясненията на вярванията и практиките около отстраняването на мъртвото тяло от обиталището на човека в историко-генетична посока във всеки случай трябва да следват принципа, че за човека изобщо материалният свят е първичен, а съзнанието – негово отражение, и то в зависимост от редица обусловености (Анисимов, 1950, с. 28).

23. Още тук трябва да отбележим, че по същество целта на изследването е да се обяснят първичните корени на представите и вярванията във връзка със смъртта и погребението у нашия народ. За тази цел е и широкото привеждане на сравнителния материал. То е най-сигурният път за докосване до тези начала. От по-значителните

промени и усложнения в мисловността и обредностите, след т. нар. паганистични форми, е влиянието на църквата, започващо за нас отчасти преди IX в. и по-цялостно – след покръстването. Установяването по-нататък на етапи в развитието на погребалните обичаи, етапи със свои закономерности не е цел на изследването. Такива етапи са и трудно установими. Обществено-икономическите условия в нашата, особено по-късната средновековна история са достатъчно еднообразни за трудовете се, така че не е имало почва за създаване на някакви класови или идеологични различия при разглежданите обичаи. Може да се каже, че това продължава и през Възраждането. През периода на капитализма в нашите земи класовото разслоение не успява да предизвика поляризиране в разглежданите обичаи. Душевността на буржоазията (особено гребната) и дори на интелигенцията все още не е свободна от традиционната мисловност, характерна за селянина. Ако е имало някакво начало на развитие през този период, то е в по-богатите поменни трапези и в по-представителното присъствие на църквата при обредностите. Всъщност църквата е поддържала старите традиции.

24. Събраните от нас теренни материали се цитират без датирание. Макар и да са записани в различни години, те фиксират активни обичаи, които по същество не показват почти никакво развитие през последното 50-летие. Все пак през последните две-три десетилетия има и някои промени: равнодушието към предсмъртното причестяване и изповядване пред свещеник, нормалното погребване на самоубийци, удавници и др. Те са разглеждани в 25-а глава.

25. Субстратни елементи – древнотракийски, древногръцки и други, могат да се предполагат в българските погребални обичаи, но е много трудно да се установят. В това отношение разполагаме само с археологически данни, главно гробници на робовладелци, като тези в Мезек, Казанлък и много други. Но и те свидетелствуват за наличност на вяра в загробен живот на погребания, за нуждите му от всичко, каквото той е имал като жив. Това вярване срещаме у всички славяни и неславяни в Европа и вън от нея. Затова този общочовешки обичай не може да се смята за субстрат у нас.

Първа глава .

ПОНЯТИЯ И ПРЕДСТАВИ ЗА СМЪРТТА

А. НАРОДНИ ПРЕДСТАВИ ЗА СМЪРТТА

1. У българския народ досега не е срещнато определение на *смъртта* като факт, противоположен на живота. Такова определение е от рода на теориите, които изобщо са чужди на нешколувания човек. Така е и при определението на понятието *душа*.

При понятието „смърт“ имаме по-скоро конкретизиране на факторите за нея. Така е и у другите народи, например у френския, както казва Себийо: „за селянина смъртта е действащо лице, което има страст към живите“ (Sébillot, 1986, с. 155). Самото състояние смърт покрай сравнително по-новото му реалистично разбиране като небитие народът си представя като друга форма на живот, от която не е възможно връщане. Представата за смъртта като небитие личи в изказвания от типа „мъртъв нищо не яде“ или „умрял кон не рита“ и др. Повечето обичаи във връзка с погребението показват жизнеността на второто схващане. Едно успоредяване на живот – съзнателен, земен, от една страна, и смърт и сън – от друга, у нашия народ не съществува. Казано в духа на Х. Науман, в много случаи у народа тия две понятия са едно и също (Naumann, 1921, с. 22).

2. Много разпространено е схващането на българския народ, че *смъртта* е *продължителен*

сън. Не само фигура е изразът „заспа вечния си сън“, в смисъл на умрял. Характерни указания за това има в нашите зложелания: „Да люсне!“ „Пукни, та люсни!“ (М. кл. – Паз.). Глаголът е „юсна“, „усна“. „Да люснеш пак не ти даам!“ (Охр.), което е еднакво със злоречието „Да заспиш от дълго“, т. е. да умреш. Показателно е и сравнението „заспа като умрял“. За смъртта-сън говори и означението „разбуд“, за ранното сутринно посещение на гроба в първия ден след погребението. И средновековното българско разбиране за смъртта е сън, заспиване¹.

Това схващане за смъртта се дължи на представата, че душата излиза по време на сън и ходи по познати и непознати краища. Когато тя се завърне, влиза в човека и той се събужда. Тя е позната и в белоруското Полесие².

Същата представа е и в основата на обичая веднага след раждането рогилката да бъде държана в будно състояние, за да не би, като заспи, да не се събуди вече (Ветр. и Ак. – Паз.). Такава е и мотивировката на задължителното събуждане на спящите, когато някой агонизира вкъщи (Сл. – Лов.). Това се практикува и у сърби и хървати (Шневайс, 1929, с. 267).

В руските надгробни оплаквания смъртта се означава като дълбок непробуден сън и у тях съществува страх от задремване при мъртвец. Не е без значение и това, че у Омир (при древногръц-

¹ Спространов, 1895, с. 247; Вълчев, 1893, с. 216; Дабев, 1934; Дуйчев, 1947, 174–175.

² Pietkiewicz, I, 1938, 156–157. Подобни схващания у други народи вж. у Frazer, 1922, 265–266.

ци) сънят (Υπνος) и смъртта (Θάνατος) се явяват няколко пъти като сърдечни братя. Добрите им отношения са любима тема и на други древногръцки поети. Смъртта-сън е обрисувана и в народните приказки на циганите в Полша. Тези народни представи са основата на опасението, че излязлата по време на сън душа може по някаква причина да не се върне у спящия.

3. Освен с думата „смърт“ българите означават смъртта и с „умиране“, „мренье“, „умирачка“ (Кенов, 1936, с. 108) – от същия корен е и порядкото „умреж“ (Рай. – Сам.). В старобългарски – смъртъ, оумрътник.

Общославянският корен – *mer*, според Луи Леже идентичен с корена на съответни изрази в санскритски, както и латински, съдържа идеята за умора, за изтръпване, вцепняване (*engourdissement*), за разрушение. Идеята пък за мястото, където се отива след смъртта, е изразявана с корена – *lav*, сретен, както изглежда, с корена *lu* (ныт), който изразява мисъл за умора (чех. *unaviti*, рус. *ныт*, *унылый*) (Leger, 1901, с. 201).

Явлението се означава и по-фигуративно – „почива“, „починал“, „покойник“. Така, от една страна, се дава израз на реално схващане: човек преминава в абсолютна бездейност, без каквато и да е умора от труд или други отежаващи живота причини. За умрелия често казват „почина“, „помина се“, „отиде си“, „сбогува се със земята“³.

Всички тези изрази в основата си разкриват и първична табуация на случилото се, едно необхо-

³ Mahler, 1936, с. 359 сл; Афанасьев, 1865–1869, III, с. 218; Fischer, 1921, с. 3; Kopernicki, 1930, с. 42.

гимо прикриване от лоши влияния. Табуирани са и редица други изрази, които означават осмъртяване и са изречени било в злоречия и клетви, било в дружелюбен помей. Такива са например нашите: „Да му светя маслото!“⁴, „Да го наглася!“⁵, „Да му разплача гушицата!“⁶ и др.⁴

Още в стария Рим е писано върху гробовете „тук почива“. Същата идея е изразена в означението ни „покойник“, „мъртвец“, както във формата „почива“⁵.

4. У нас в известни случаи смъртта се схваща като *лишаване от кръв*: болестта изпива кръвта на човека и той умира (М. кл. Паз.). На това се основават също преносната употреба на гл. „изпинам“ в смисъл на изтощение от болест или клетви като „Ега те сипаница изпие!“, „Да те пие сърце и болест!“. Подобно схващане има и у някои сибирски народи. Неслучайно и някои болести, на които се придава зооморфен образ, имат и качеството да пият кръв. Според власите в Епир и Тесалия св. Архангел отсича главата на покойника и опръсква всичко с кръвта, та после стаята затова трябва да се мие⁶.

5. Не е чужд българинът от всички обществени среди на едно *трезво и реалистично разбиране на смъртта като небитие*, като безжизненост, понятие твърде материалистично, нямашо нищо общо със загробния живот. Това се среща често в обикновени разговори. Често се казва: „Умрял не яде

⁴ Срв. и Зеленин, 1932, II 153–155.

⁵ Fustel de Coulanges, 1908, с. 9; Miklosich, 1886, с. 116.

⁶ Вълчев, 1894, с. 198; 1893, с. 215; Зеленин, 1936, с. 81; Зеленин, 1915, с. 786; Lazăr, 1910, с. 172.

нищо“, „Като умра, ако ще на гроба ми тупан да бият“ и др. Сложеният в гроба става плячка на червеите в черната земя. Това схващане е отразено дори и в една оплаквателна песен:

Мъртва, керко...
Да те клам самс во гробот.
Да ти фърлям гърста земя.
Да те даам на цървите.
В пуста земя, църна земя.
(Спространов, 1894, с. 18)

Такова разбиране се среща все по-често в поново време и не само у нас. То е намерило отражение и в народните песни на гърци, румънци, албанци и др.

Б. ПРИЧИНИТЕЛИ НА СМЪРТТА

1. Днес и изобищо през последните два века у българските народни среди съществува ясното разбиране, че най-нормална е смъртта поради напреднала старост. То е отразено и в художествената литература, и в народните изрази като: „Стар човек колкото повече живее, се му е кяр“, „Човек не живее с орлите, нему живота е покрай“ (Варв. – Паз.). В тях се чете убеждението, че съществува *естествена смърт*.

Това е плод на значителен интелектуален прогрес. То не е исторически документирано, но все пак е твърде старо. Успоредно с това българският народ продължава и *до днешен ден* да извява, макар и при специални случаи, убеждението, че

„смърт без причина не бива“. В този израз се включва и старостта, напредналата възраст. И тъкмо това е първичното в народните понятия. Тази фаза на разбиране е констатирана от почти всички етнологзи, които са разглеждали духовната култура и по-специално погребалните обичаи на разни етнически народи. „Човекът дълго време е търсил обяснение на жизнените явления (а и на смъртта) във от самите явления, във волята на други същества“ (Драгоманов, 1892, 246). С тия думи на М. Драгоманов могат да се резюмират мненията на всички тях.

В много случаи за смъртта и нейния причинител няма ясна представа. Тя не е олицетворена, не се вижда: „Смъртта не пита кога ще доде, нито я видиш, а къ може пред тебе да е!“, „Само от нея не може да се скрие и да избега човек“ (М. кл. – Паз.).

На такава представа са изградени редица надгробни оплаквания у русите (Mahler, 1936, с. 257, 260). Навярно такива първични представи има и у други славянски народи.

2. Много рано първобитният човек си е изработил идеята за предопределението (за съдбата) като причина за смъртта. И българският народ не прави изключение. Предопределението за всеки човек конкретно е неизвестно. Това личи и от изказванията: „Да зная кога ще умра, та сам да изкопая гроба си“ (Дюл. – Пан.), „Стар – млад – нема слог на смъртта“, „На касапницата повече агнешки кожи, отколкуто овчи и овнешки“ (М. кл. – Паз.). Много често съдбата се отдава на бога: „Богова работа, какво щеш прави, богова работа!“ (Корт. – Новоз.). Най-вече в някои клетви и злоречия причинител на смъртта е сам бог: „Бог да го убие“, „Гос-

под да те убие“, „Дано ги аллах пребие“ (у българите, изповядващи исляма). Същевременно и в най-обикновените благословици божеството е и животодател, и пазител на живота: „Бог да те поживи“, „Живот и здраве господ да дава“. Според народа божеството определя и разрешава настъпването на смъртта: „От аллаха изин га нема, никина не може да стане“ (Примовски, 1969).

Схващането, че волята на божеството е неотменна и винаги правдива, е залегнало дълбоко в светогледа на народа и идва като примирение при смъртен случай. То е отразено широко в религиозните и етичните легенди на целия християнски свят (Драгоманов, 1892, 245-310). Вярата в неотменността на предопределението е отразена и в другите жанрове на фолклора както у славянските народи, така и у техните съседи⁷.

У българите вярата в предопределението като причина за смъртта далеч не винаги се свързва с представата за божество – разпоредител на човешките събини. Такова в известен смисъл свободно вярване е познатото в с. Момина клисура (Паз.), че *съдбата на човека, т. е. и времето на неговата смърт е написана на черепа му*. Това вярване може би е плод на преклонението пред писмото, особено пред тайните писмени знаци. Пак в Пазарджишко съществува и традиционното вярване, че животът на хората се контролира от запалени свещи. Догори ли свещта на човека – угасва и животът му. Това локално вярване ще да е във връзка с познатото на всички българи в миналото вярва-

⁷ Вакарелски, 1948, 101-102; Арнаудов, 1905, с. 20; Шневајс, 1929, с. 263; Ђорђевић, 1932, с. 80.

не за *звездата на живота*: „колкото човеци има, има и толкова звезди“. Когато се роди дете, се появява и звездата му на небето, а когато умре човек, угасва и звездата му: „пада у гроба му“. „Колко луѓе, що ималу на земнява, толку и дзвезди ималу на небеси, на секој човек и дзвезда. Кога ќе умрел човек, ќе паднала и дзвездата му.“ И според силата и властта на човека по-јарко е светецата звездата му (и обратно)⁹.

По повод на това вярване Л. Каравелов пише, че за да убият дадено лице, магесниците примамвали звездата му, снемали я на земята и я угасвали в кладенеца. Напълно еднакво с българското вярване за човека и звездата му има у всички славяни и у съседите им¹⁰. У словациите дори се вярва, че ако някой познае собствената си звезда на небето, веднага ще умре (Bednarik, 1939, с. 56).

В разказа „Малката кибритопродавачка“ от Андерсен момиченцето вярва, че когато някоя звезда се откъсне от небето, някоя душа умира. А това показва, че вярването е познато и на далечни, вън от славянската област народи. Може да се каже, че е прастаро и познато на много гревни народи, тъй като е отразено в гревноиндийската, гревногръцката и римската литература (Fischer, 1921, с. 86). Това вярване безусловно е и в основата на мита за рожденственската звезда, имащ несъмнена връзка с гревноиндийското вярване.

Не по-малко старинно е запазеното и у нас –

⁹ Маринов, 1914, с. 16; Цепенков, 1889, II, с. 71; Moszyński, 1934, с. 446.

¹⁰ Дробњакочић, 1960, с. 159; Шневајс, 1929, с. 265; Сенгред, 1951, с. 4; Кошак, 1899, с. 194; Moszyński, 1934, с. 466.

българите – индоевропейско вярване за описниците, които непосредствено след раждането на човека или малко по-късно определят не само годината и месеца, но дори и часа на неговата смърт. Това вярване също е отразено във фолклора (Богданова, 1971, 175–222).

3. Народните представи за смъртта, за нейния или на „агента“ ѝ конкретен сбраз също не са еднотипни. Най-популярен агент, свързан с християнските представи, е св. Архангел Михаил. С меч в ръка той изважда душата от тялото. И обикновеният епитет за него у българите е „душовадник“. В някои места (Троян) „св. Архангел нарежда умирането и той взема душите, той е мъж с калъч в ръка“. Другаде това върши „човек“ със сабята на св. Архангел. След изваждането на душата всичко наоколо е окървавено, но не се вижда¹⁰. Св. Архангел или други светци се наричат „душовадници“ у югославяните, а според руските оплаквателни песни този агент е св. Архангел Гавраил¹¹. Ясно е, че тази народна концепция е чисто библейска, възприета най-вече у източноправославните народи по пътя на иконографията.

Ако Архангел Михаил е най-популярният агент на смъртта, то дяволът е най-понятният. В народните представи дяволът като демон, причиняващ смърт, близа от църковните проповеди и иконографията.

4. Един бегъл поглед върху вярванията и фолклора на близки и далечни народи ни разкрива различни групи концепции и представи за агенти на

¹⁰ Мартинов, 1958, с. 717; Ангелов, 1895, с. 124.

¹¹ Шневајс, 1929, с. 265, 279; Mahler, 1936, с. 258 сл.

смъртта. Много популярен е образът на смъртта като *скелет с коса*. Едно от най-обикновените български означения за нея е „оная с косата“. В Троян този образ е по-определен – скелет с коса на рамо. Той отсича с косата главата на човека, „но това не се вижда, нито пък остава белег на врата на умрелия“.

Другаде си представят смъртта като „страшна и разчорлена жена с коса, която тя размахва“. Този образ на смъртта е познат и на всички славяни. В Моравско у словаците – скелет на облечена в бяло жена, с човешко лице, нелишено от живот. Подобна представа има и у чехите, поляците, лужичаните, дори и в целия католишки свят. Това може да се заключи от данните за някои краища на Франция. За тях фолклористът отбелязва, че това се дължи на изображения върху религиозни паметници: „с'est d'ailleurs ainsi qu'elle est représentée sur les monuments religieux“¹². Същата основа има тази представа и у нас, гдето по стенописи на черкви и манастири този образ е чест. Народът векове ги е наблюдавал, размишлявал и го оформял своите представи. Според вярване от Прилеп смъртта била „само коски и носела торба и турли-турли алати да го сечи и гроби чоекот гури да умрият“ (Цепенков, 1896, с. 243). Това изображение се среща и у православните храмове на други народи. Затова не е чудно, че образът е популярен и у тях.

¹² Moszyński, 1934, с. 706; Václavík, 1930, с. 384; Niederle, 1922, с. 702; Bednarik, 1939, с. 65; Václavík, 1930, с. 375; 384; Kořák, 1899, с. 194; Javorczak, 1936, 95–96; Černý, 1895, 727–728; Sébillot, 1886, с. 152.

В оплаквателния песен от бившата Владимирска губерния се казва:

Шла по улице красной девицей,
по сеням вспорхнула цорной галицкой,
а в терем вошла старухой,
как вошла с *косой, косой* цорною,
вдруг погрезала мой законушко.

(Mahler, 1936, с. 257).

5. Преход от скелетния образ е по-общият *демоничен образ* на смъртта. Представят си я като стара жена в черни грехи, която ходи нощем като сянка по дворищата и жилищата и усмъртява и хора, и добитък. Този именно образ народът означава „онай със сукмана“, „онази с дългата риза“ и др. Той е близък до образа на известни болести, каквато е например „морията“ (енигемията), и е напълно идентичен с образа на *чумата*. Оръжието на чумата е лък със стрела. В една народна песен тя убива със стрела девет души:

С една ги стрелка удари
и деветината братя –
сички легнаха, умряха.

(Вакарелски, 1948, 97–99).

Според друга песен, за да довърши църкви и манастири, господ изпраща „чума Русалена“ да събере още души. Тя отива у Павлови и взема девет души от синовете му, а десета – от внучето му, та „от синове олтар да направи“, а от „унуче престола да постави“ (Мартинов, 1958, с. 94, 95).

Освен такива демонизувани образи, каквото

има у всички славяни, срещат се и по други демоници агенти, които са с човешки образи. У нас в една приказка такъв агент е: спяща жена, за да не вижда, стар ли, млад ли, беден или богат усмъртнява; глуха, за да не чува плачовите на хората; няма – за да не разговаря с хората, та да не бъде омилостивявана; невидима – за да не плаши предвартелно хората. Според лужишките преганиа едно малко човече се грижи за края на живота на всички. Такъв е образът на смъртта в някои руски оплаквания. У френските селяни има демоничен образ с човешки страсти¹².

6. У българите в миналото е била много разпространена представата, че болестите са живи същества. Най-често им се приписва зооморфен образ. Това личи и от названията на някои болести: *гръдна жаба* (у нас), *свинка* (у русите) (Зеленин, 1937, II, с. 77) и т. н. На древното схващане за вселяване на зооморфни болести у човека се дължи и обичаят да се бият и измъчват животни, за да се изгони болестта. Затова измъчват кучетата на Песи понеделник, препускат конете на Тодоровден и др. Подобно измъчване със същата цел е практикувано и у други народи (Зеленин, 1935, с. 53).

Персонифицираните болести са също своеобразни агенти на смъртта. У българите е позната и легендата, че господ създава болестите, за да отменят чумата, на която омръзнали клетвите на народа (Цепенков, 1898, с. 92, 93).

Като тип представата за болести със зооморфен образ е много древна.

¹² Костенцев, 1894, 145–146; Вакарелски, 1948, 97–99; Mahler, 1936, с. 265; Sébillot, 1886, с. 155.

7. У българите има и други древни не само като бит представи за агентите на смъртта. В българския език съществуват зложелания и клетви като: „Аро то да те вземе!“, „Харо те зло!“, „Аро те нашло!“ и други, които имат значението на общо-разпространените: „Убил те господ!“, „Чума да те тресне“ и др. М. Арнаудов може би има известно основание да свързва тия изрази с името на Харон от древногръцката митология. То се среща и в гръцките народни песни – демонизирано име, подобно на чумата (Арнаудов, 1961, с. 46). Харон още в древността е рисуван по атическите лекити (погребални съдове) като превозвач на мъртвите души през загробната река Лета. Обигуи го споменава в Енеида като Charon porti fur Charon terribili squaliere и др. (Чилев, 1923, 105–107).

Отражение на мита Харон има и у древните египтяни. Името Харо (Харон) е проникнало и у нас – по битов или книжовен път, поради близостта на балканските народи (Шушманов, 1898, с. 527).

Втора глава

ПОНЯТИЯ И ПРЕДСТАВИ
ЗА ДУШАТА

А. ДУША

1. Народът в България борава постоянно с понятието *душа*. Изрази като *яка му душа* (в смисъл ще има тежка съдба), *душа не остана в мене* (необикновено, крайно съм изтощен) и други говорят, че българинът схваща душата като някаква субстанция, която се крие в човека и без която той не би могъл да съществува.

Но конкретно определение на понятието душа народът няма. Най-често то се употребява във връзка със смъртта и с погребалните обичаи, но и там се изтъкват отделни особености на душата, а изчерпващо определение не се дава. Според народните представи душата е *нещо много сложно, разнoliko*, често пъти с противоречиви качества. Общото в народните представи за душата е схващането ѝ като условие за жизненост, като нещо, което дава възможност за живот. И това е присъщо не само за българския народ. То е констатирано и у всички други народи¹.

2. Много разпространена у българите е представата за душата като за *нещо въздушно, невидимо, като дъх, дишане*. Тази представа е твърде архаична у всички славяни, щом съществува у тях

¹ Moszyński, 1967, с. 557; Ергелановић, 1938, с. 29; за французите например Ж. Генпер, 1909, с. 210.

общата дума „душа“; както е в стб. *доуша* (Георгиев, 1971, с. 471). От общия славянски корен са и славянските съответствия на българските *дух, дишам, дъх, духам, въздух, издишване*. Не е чудно, че на някои места душата е определена като *вятър* или *пъра*.

Характерно е определението в народните говори за нещо *меко като душа*. Придаването на специфичната нежност на душата чрез мекота е отразено и в тълкуването на някои сънища, например: „Вълна да сънуваш – душа на мъртъв“ значи².

Почти у всички славяни представата за душата като *пъра* е налице. Тя се среща и у много други индоевропейски и угрофински народи успоредно с представите за *дишане, дъх, вятър*³. Ясно е, че в основата на тази представа лежи реалистично наблюдение – движението на въздуха из устата или носа на човека (Frazer, 1922, с. 246). Тези обреди не изчерпват всичко, което народът влага в понятието душа. Затова у едни и същи народи в едни и същи места се срещат и други образи.

В този случай правилна е формулировката на В. Вундт, че всички народи първоначално схващат човешката душа като някакво реално същество, което се отделя от тялото. Два са източниците на този, тъй да се каже, архаичен материализъм: явленията на умирането и явленията на спането. Впечатлението от изчезването на живота с последния дъх на дишането е в случая първоначално

² Ецов, 1895, с. 232; Стоилов, 1895, II, с. 9.

³ Зеленин, 1930, II; Bedanrik, 1939, с. 65; Сенгрей, 1951, с. 6, 14; Генпер, 1909, с. 210; Loogits, 1927, с. 249; Петровић, 1931, с. 31; Paasonen, 1909, с. 3.

мо определящо, отразено и в съвременните означения на човешката душа. Именно: Geist, animus, spiritus. Всички тези думи водят към първичните представи и наблюдението, че с последното издишване отлита душата. Поради това тя и днес у някои народи се представя като *палък, дим или мъглявица* (Wundt, 1903, I, с. 86, 87).

3. Честа у българите е и представата за *душата като сянка*: „душата... оно е нещо като сенка“ (Сестр. – Паз., Кот. – Берк.), „сенище“ (Т. и гр.). Съществува и вярване, че който не види сянката си на Еньовден, ще умре, което значи, че е изгубил душата си (Ак. – Паз.). Характерна в този случай е и нашата народна балада.

– Не мога, либе, да стана,
снощи си навън излезох
портите да си затворя,
псетата да си нахраня,
че ми са ѝ *сенка мернала*.

сенчица каламфирова,
на каламфира цветето,
че ме краката заболя,
краката до коленете,
ръцете до раменете!

Никола Гани думаше:
– Гани ле, либе Гани ле,
то не е, Гани, *сенчица*,
сенчица каламфирова,
на каламфира цветето!

Вчера са Стоян убили
на Ирин-Пирин планина,
че му са ѝ душа явила
при тебе да са ѝ собицала.

(Стоин, 1962, № 807)

Безкнижният човек много лесно стига до такава схващане, затуй не е чудно, че този образ се среща и у другите народи – славянски и неславянски⁴.

Върху основата на това схващане е възникнало у нас вярването, че направеното – магия или друго символично действие към сянката на човека, се отразява върху самия него. Баладата за вградената невеста в балканската народна поезия е ясно доказателство за силата на това вярване (Арnaudов, 1920). В случая няма значение дали това вярване е изместило практиката да се зазичдат хора, за да станат демони – покровители на сградата, или самото вярване е довело до враждане на сянката. Този образ – душите като сенки, е влязъл отдавна и в художествената литература.

4. Изобицо душата в представата на българите е хвърката. Много често си я представят като гребно леко насекомо – *мушица, муха*.

В с. Дюлево (Пан.) „душата било мушица“, другаде (Бел. – Пл.): „Муха бръмнала, ветрушка се свие, речат – душицата била“; „Душата била мушица“ (Пан.); „Душата станува мушица“ (Момч. – См.); „Сутрин рано на третия ден след издъхването ходим на гробищата, та, като запалим свежица, мушица една гоиде и от вигелото (т. е. от запалената свещ), до гроба ходи“ (Котм. – Новоз.); „Душата

⁴Геннер, 1909, с. 210; Frazer, 1922, с. 287, 277.

стоя мушичка, тя минува край гроба“ (Поубр. – Пан.).

На втората вечер след погребението копленици в с. Дропла (Толб.) слагат на мястото, гдето е било тялото на покойника, тепсия с брашно и върху него – малка, счупена по ръба чашка с вода. Всичко това покриват с чиста кърпа. Сутринта откриват и гледат дали нещо мъничко, „като мушичка“ е ходило по отчупеното на чашката. След погребението слагат на мястото паница с вода и свещ на нея и „гледат дали ќе дойде муа да пие. Това е душата“ (Гов. – Сам.). На третия ден вечерта, на мястото, гдето е бил умрелият, слагат паница с вода и свещ: „Ако дойде муха, то е душата, ако не дойде, сметат, че умрелият е сърдит, та се стараят да го омилостивят“ (Златков, 1929, с. 227). Наблюдавайки по време на помен гребните животинки по гроба, една от жените в разказа „Йов“ на И. Волен казва: „Може би той самият да се е превърнал на мушица“ (Волен, 1973).

Същата представа има и в Югославия: душата 40 дена се върти около къщи във вид на птица, прилеп или мушица у словаците и у унгарците⁶.

В някои места тази муха или мушица е представена в по-благородния вид на *пчелата*. Едно време, казва информаторка от с. Лесково, Старозагорско, децата били праведни като сега и нямали грехове. Когато умирали стари хора и грешни, на всекиго душата се обръщала на някое хвъркато животно и отивала към небето или за рая, или за пъкля. На децата като праведни господ наредил: когато умираат, душата им да се обръща на пче-

⁶ Дробняков и др., 1960, с. 159; Шневајс, 1929, с. 265; за поляците – Мозујски, 1934, с. 554; Сенгрей, 1951, с. 14, 15

личка и така да напуца тялото и да отлети при него (господ) (Дунев, 1938, с. 18, 19).

В житийната литература душата се представя като „бяла пчела“, както и в народните приказки⁷. В песен от Копривица се казва:

– Всред божи рай златно гръб,
то си ќе самси господ,
та що са в кошер малки мухи,
то са деца некръстени.

(Стрезов, 1900, с. 51, 52)

Муха и пчела са образите, които душата приема изобщо у славяните и техните съседи⁸.

Подобно на нежно хвъркато насекомо, което по-рядко може да се навърта в жилището, но по-често около гроба въвн от дома е *пеперугката*. Като образ на душата тя се знае в Брацигово и около Дунав. Почти навред у българите ношната пеперуга „мъртвешка глава“ се смята за душа на вещица, страхуват се от нея, когато влезе вкъщи, и я гонят да я убият: „Тя е дошла за зло, та зер за убаво“ – казват на много места⁹.

Това вярване съществува и у сърбите, хърватите, словенците, словаците и у кашубите. У последните тази пеперуга е смятана и като душа на магесница⁹. Пеперугата се приема за образ на ду-

⁷ Дућчев, 1947, с. 168; Дюлгеров, 1890, с. 185.

⁸ Niederle, 1922, с. 35; срв. и Мозујски, 1934, с. 553, 554; Сенгрей, 1951, с. 6, 7, 11.

⁹ Чилис, 1940, с. 295; Гинчев, 1892, II, кн. 1, с. 60.

⁹ Мозујски, 1934, 555–557; срв. и Wollman, 1920, 13–15; 1921, 2–9.

ша у всички славяни¹⁰. В Бретан вярването е твърде разпространено. Когато влязат въщи *такива пеперуги*, селяните мислят, че са зли духове (revenants), дошли да вземат някого със себе си. И гребните гърци са наричали пеперугата хвърката гуша (ψυχή πέτριέν). Така се представя душата и във финските надгробни оплаквания¹¹.

С тия образи завършва общата представа за лекота, въздушност и хвърковатост на душата. Според К. Мошински асоциацията на душата с пчелата при смъртен случай и при задушниците е твърде честа, защото на гроба се слагат сладки ястия, приготвени или намазани с мед. Може би на такова основание у някои славяни между другите представи за душата се среща и представата за *осата*, която също налита на ястия (Moszyński, 1928, с. 213; 1934, с. 554).

Според представи у други славянски народи душата се преобразява и в други насекоми: мравка, щурец, стоножка и др. (Moszyński, 1934, с. 554). Всичко това е много обяснимо при несolidните приземни жилища на селяните в цялото славянство.

5. По-трудно е да се обясни как се е появила представата за душата във вид на *птица*. Може би само хвърковатостта на птицата да е помогнала за такава асоциация. Този образ на душата е познат на много места. Рядко се говори общо за птица, птичка. У българите образът на душата птица е определен. В приказките на банатските българи на 40-ия ден след погребението душата

¹⁰ Сланкаменац, 1925, с. 231; Moszyński, 1934, с. 553, 555; Mahler, 1936, с. 649.

¹¹ Sébillot, 1886, с. 151; Haavie, 1934, с. 21.

„фърка“ над гроба като гълъб (Телбизов, 1962, с. 234). В песен от Силистренско душата на млада жена е представена поетически като пееща *авлига* (Oriolus galbula), която изразява мъката си пред своите близки:

Авлига пее в градина
под бял, под червен трендафил,
под бяла цветна ябълка.
То не било авлига,
най-било булка Величка,

(Рък. Силистренски песни, № 3)

Като конкретни образи на душата се явяват и орелът, и врабчето, и особено често кукумявка-та (Dähnhardt, 476–483). Макар и спорадично, у българите са регистрирани представи за душата на покойника в образи на муха, мравка, щурец, паяк (Кефов, 1936, с. 110, 111).

В нашата житийна литература, както и в народните ни приказки като образ на душата се явява и орелът¹². Образът на душата птица е сравнително популярен изобщо в бита на народите. Той е добре познат на всички славянски народи¹³. Афанасьев е отбелязал интересното украинско поверие, че напролет душите на мъртвите слизат от небето като птици и с песни кацват по гърветата-

¹² Дуйчев, 1947, с. 168; Дюлгеров, 1890, с. 185.

¹³ Дробняков и др., 1900, с. 159; Moszyński, 1934, 553–554; Pietkiewicz, 1938, 149–150; Václavík, 1959, 32–33; Bednarik, 1949, 17–18; Moszyński, 1934, с. 553; Niederle, 1922, с. 35; Moszyński, 1967, с. 184; Bednarik, 1939, с. 58; Сенгет, 1951, с. 14.

та близко до жилищата на хората¹⁴. То заслужава особено внимание с оглед на изясняване на генезиса на представата душа-птица, която според Денхард е разпространена по целия свят. Може би на тази обща представа се дължи и нашият обичай от житото за помени да се дава най-напред „на птичетата“ (Пан.), т. е. на душите. Оставането на ястия върху гробовете – за птиците, и другаде у славяните се тълкува като храна за душите (Moszyński, 1934, с. 557, 558).

В основата на много от тези представи, както бе отбелязано, лежи способността на птиците да летят. Не е без значение и обстоятелството, че някои от тях обитават охотно и жилището на човека: врабчето, лястовицата, гълъбът. За други, главно за кукумявката, кукувицата и гарвана, известна роля навярно са изиграли техните злобещи стенания и крясъци. В отделни случаи тази представа се поддържа и от вярванията и легендите за произхода на гадени птици от човека, например за кукувицата. Що се отнася до грабливата птица – орелът, тук може би са повлияли неговият висок полет в небесата, както и някои вярвания, че е защитник на човека и предотвратява градушките (Маринов, 1914, с. 93). Подобни вярвания са известни и у други народи (Moszyński, 1934, с. 557, 558).

Много от тия представи са твърде архаични. Те са засвидетелствувани още у древните акади и египтяни. Показателно е и това, че латинският термин *columbarium* има значение и на гроб¹⁵. За ар-

¹⁴ Bednarik, 1949, с. 58; Сенгрей, 1951, с. 6.

¹⁵ Hrozný, 1940, с. 97; Saussure, 1897, I, с. 136; Bednarik, 1949, с. 19.

хаичност говори и фактът, че у първобитните народи тия представи са нещо обикновено¹⁶.

Изследвачката на руските надгробни оплаквания Е. Малер основателно бележи, че вярата във възнасянето на душата към онзи свят е събудила представата и за хвърчене, като свързва душата с птица (Mahler, 1936, с. 272). К. Мошински, основавайки се на образа птица-душа, поставя проблема: дали двата важни загубнишки обряда – пролетният и есенният, не са в зависимост от пролетното пристигане и есенното отлитане на птиците (Moszyński, 1934, с. 558, 559). Неговото предположение е в съгласие със споменатото по-горе украинско поверие¹⁷.

6. *Прилепът* като образ на човешката душа е в значителна степен основан на птичия му полет. В него обаче е изгряла роля и известната тайнственост, която той произвежда на хората с нощното си летене често пъти и до жилищата.

7. У българите носител на превъплътената човешка душа се оказва, макар и косвено съдено, и змията. До такъв извод води закорененото вярване за „домакина“ или „сайбията“ на къщата, представящ се от смок или змия, към която в недалечното минало е проявявано известно култово отношение. Тук може да се отнесат вярванията и възбраната да се обуват някои смокове „синурни-

¹⁶ Frazar 1922, 264–265; срв. и Moszyński, 1934, с. 557.

¹⁷ Слабо убедително е мнението на някои етнографи, че птицата като орнамент по надгробни паметници у някои народи има връзка с вярването, че тя е образ на душата. Друго нещо е в оплакванията, в които птиците са посредници между живите и покойниците и като такива са символи на душите (вж. Bednarik, 1949, с. 19).

ци", които се смятат за пазители на имота.

На такава почит се радват домашни змии („чүвари“) и у сърбите и хърватите. Не е излишно да се има предвид и това, че още у древните гърци е отбелязано вярването, че душите са видими най-често в образа на змия¹⁸.

Български народни представи за други животни, чийто образ може да вземе душата, както е у други славянски и неславянски народи, досега не са засвидетелствувани. В художествената литература *гушерите* и *свраките* носят души на умрелите (Радичков, 1970, с. 125).

8. Не може да се отмине представата за душата като *миниатюрен образ на самия човек*, който „св. Архангел изважда, стъпил на гърдите на покойника“. Това е догматичното изображение на Архангел Михаил по всички икони в източноправославната църква: с едната си ръка той държи за косата тази фигурка, за да я отнесе към небето. У българския народ обаче, който постоянно е наблюдавал в черкви и по домашни икони това изображение, не е залегнало схващането за душата като умален образ на човека. До известна степен подобно е и изображението на една икона, представляваща смъртта на св. Стефан Дечански, изписана от знаменития иконописец Лонгин. На нея душата на светеца е представена като повито в пелени дете, носено от гъба ангела. Това изображение води началото си от древни източни представи за душата. Според Авестата обезпътената душа, която пътува за онзи свят, е нежна като новородено дете и изисква съответни грижи (Saussaye, 1897, II, с.

¹⁸ Mozuyński, 1934, с. 567; Григорова, 1938, с. 14, 15.

202). Такава представа имат също фините и много други народи¹⁹.

9. Интересна представа за душата на убит човек има в Гоцеделчевско: за такава се приема *кръвта* на покойника, която „плаче на мястото, где то е убит човек“.

10. В Родопите у българите, изповядващи исляма, е отбелязано и вярване, че само праведните безгрешни хора могат да видят душата на умрелия след погребението му (Шишков, 1906, с. 10). В този случай имаме ясен реликт отпреди помохамеданчването им. Интересно е обаче обстоятелството, че подобна представа за душата има също у древните гърци и у древните египтяни²⁰. Всичко това говори за възможен древен балкански субстрат. И не е чудно, че това вярване е отбелязано навремето в Родопите, где то след идването на славяните имаме сведения за траки християни.

В. МЕСТОНАХОЖДЕНИЕ НА ДУШАТА

Според наличните материали у българския народ е съществувало схващане, че душата на човека пребивава в *корема* му, в *сърцето* (Гн. – Соф.), в *главата* (Гов. – Берк.). Това схващане се потвърждава често и от средствата за унищожаване на предполагаемите вампири (вж. тук, X гл., В). Те обясняват и някои археологически находки у нас: черепи със забити в тях железни гвоздеи (Аманасов, 1937).

¹⁹ Raasonen, 1909, с. 5; Frazer, 1922, с. 262.

²⁰ Rohde, 1898, I, с. 3; Saussaye, 1897, I, с. 133.

Вярвания за главата като създ на душата са известни и на други славянски и неславянски народи²¹. На подобна представа по всяка вероятност се дължи и легендата, че силата на библейския Самсон е била в косата му.

Археологическите данни показват, че коремната област на човека в древността също е смятана за местопребиваване на душата (Hrozný, 1940, с. 93). Както в древността, така и по-късно недостатъчно доброто познаване на човешката анатомия води към обобщаване на вътрешните органи на човека с понятието „корем“²².

При вярата, че душата пребивава в корема, е понятна представата, че *тя излиза през устата или през носа*, което е във връзка с много разпространеното схващане за въздухообразната ѝ същина. „На умираше душата излиза през устата и гохожда ангел да я вземе“ (Тр.), или поговорката „Отгето излиза думата, оттам и душата“ (М. Търн., Паз.). И словациите вярват, че душата излиза по време на сън и пак се връща през устата. В Бретан се вярва, че тя излиза през устата във вид на пеперуга или (при грешниците) като гарван. Подобно вярване имат и угрофинските народи²³. Плод на това вярване са и българските поговорки „Душата ми дойде до зъбите“, „Едвам крепя душата в зъбите си“, „Ще му излезе из носа“ и други, означаващи

²¹ Pietkiewicz, 1938, 149–150; Bednarič, 1949, с. 86; Сенгрей, 1951, с. 12, 13.

²² За значението на частите на тялото като вместилище на душата срв. Petzholdt, 1968, с. 49 сл.

²³ Sébillot, 1886, с. 157; Raasonen, 1909, с. 3; срв. и Сенгрей, 1951, с. 6, 7.

умора до смърт, съответно жестока закана.

Подобни фигуративни изрази съществуват и у други народи (Frazer, 1922, с. 264).

В. КАЧЕСТВА И ДЕЙСТВИЯ НА ДУШАТА

1. По всички български краища се вярва, че душата след смъртта витае около жилището на покойника (Арнаутов, 1910, с. 234) и изпраща тялото до гроба заедно с всички други, връща се заедно с живите и близа вкъщи. То не е чуждо и на другите славяни, ако се съди по конкретните ѝ качества. Според вярванията на словациите душата стои близо около тялото, което е напуснала, между роднините, докато свещеникът направи първи път кръст върху ковчега. При процесията до гроба тя върви от лявата страна на свещеника (Václavík, 1939, с. 378). Подобно е и вярването у поляците: душата може да чуе всичко, каквото му се каже на покойника. На това се дължи и обичаят на някои народи погребението или поменното тържество да завършва с веселие, песни: „...трябва да го (покойника – Хр. В.) развеселим, иначе ще му е болно, ако ние сме все тъжни за него“. Такова е украинското народно обяснение на обичая (Zelenin, 1927, с. 331).

От качества, които се приписват на душата, в приведените вярвания и обичаи в случая е важна *способността ѝ да се движи*. Като се вземат предвид и изложените вече народни представи за образа ѝ (птица, насекомо, прилеп), става ясно, че в традиционните представи на българина душата може да лети (като птица), да ходи (като

животно или човек). На тези представи се дължи и опитът да се търсят следите ѝ върху брашно (посято по тялото на покойния) или върху ястия (Bogatyrev, 1929, с. 124) у украинците. Според руските вярвания душата дори може да се катери по платно, за да влезе през прозореца у дома си (Зеленин, 1916, 1050-1051). У българите, както и у русите душата мъчно минава през вода (Zelenin, 1927, с. 324).

2. Душата притежава и обоняние: „Като пристъпи на гроба към наредените ястия на задушница, вземе си от всичко, но като ѝ замирише на лошо, бяга и се възнесе и вече не се връща“ (Поибр. – Пан.). Не е далеч от това разбиране на народа и повсеместната практика у нас на Духовден да се носят в черква орехови листа, с които примамват душите. На тия листа богомолци коленичат, очаквайки душите да слезат от небето. Известно е, че ореховите листа имат силен и приятен аромат. Близък до това е и обичаят на русите, които на известни задушнишки дни правят „баня“ на умрелите в гробищата, като помитат гробовете с брезови метли, мислейки, че на душите е приятна миризмата на брезовата шума, както на живите (Зеленин, 1914, с. 137).

3. Според народните представи душата *гледа, наблюдава и чува*. Тя вижда какво се върши с тялото ѝ през всичкото време до заравянето му, а и след него. Така е по всички български краища.

Тя и чува какво се говори. Тези качества ѝ се придават и у другите славянски и неславянски народи (Карузин, 1905, IV, с. 200). Така например словациите вярват, че мъртвият вижда и чува всичко, което става наоколо, докато първата буца пръст

падне върху ковчега. Вярва се също, че новопогребаният разглежда гробищата (Niederle, 1922, II, с. 696). Тези качества на душата са особено подчертавани във вярванията на русите (Mahler, 1936, с. 653).

4. И нещо повече – у българите съществуват вярването и представата, че *душите приказват*. И ако някой искал да ги чуе, достатъчно било на Духовден да опре ухото си над някой гроб и да чуе как жужукали като пчели. Това той могъл да постигне само на този ден, защото душите напускали на този ден рая и слизали на земята. Хората ги примамват тогава с орехова шума в черква. На този ден душите били пръснати по цветята и дърветата и много мъчно ги събирали (Спространов, 1900, с. 33).

Това качество ѝ приписват много народи без разлика на географското им положение – душата *приказва*, но говорът ѝ е шепнене, неясен шум. Поради това при разни погребални церемонии трябвало да се мълчи (Sartori, 1906, с. 68). Пазенето на тишина около мъртвия у дома му и у нас строго се спазва (Паз., Ихт. и другде).

5. Като жизнено същество душата *чувства глад и жажда*. В Родопите имало вярване, че на третия, деветия, двадесетия и четиридесетия ден след издъхването, на третия, шестия и деветия месец и всяка година след него „душата се нагява за ядене, на 40-ия ден очаква и една премяна“ (Константинов, 1899, с. 592). И на онзи свят тя се нуждае от храна и питие (Schneeweis, 1931, с. 99). Според сърби и хървати душата идва у дома си *да пие и да се храни* (Бошковић-Мамућ, 1962, с. 177).

Това вярване не е чуждо и на руските селяни,

които „думают, что душа по разлучении с телом, нуждается в пище и потому... они бросают пироги и блины на могилы, даже льют на их водку“, а от оставена на прозореца вода утолява жаждата си²⁴; у поляците е същото (Fischer, 1921, с. 378). На това и на вярването, че душите присъствуват на следпогребалната трапеза, се дължи обичаят да им оставят празно място и пред него жито и други ястия. Впрочем това личи от постоянните поменни трапези (вж. тук, VII гл., Б), както и от оставянето на ястия и вода за душата в жилището (вж. тук, VI гл., Б).

Общобългарски обичай е седем гена след изгъждането на мястото, гдето е лежал мъртвецът, да оставят вода за душата – за да пие тя и да се измие. Практиката в с. Кортен (Новоз.) е следната. Три вечери след закопаването слагат грехите на умрелия върху коритото за пране, след което отсяват малко брашънце със ситото и слагат върху него чаша с вино, защото душата била ходила всяка вечер там да яде и пие. „Те ни виждат умрелите, ма ние не можем да ги видим.“ Така е в Родопите, подобна е практиката и в Каменица (Кюст.)²⁵.

Обичаят е по същия начин практикуван и обясняван у всички славяни, а и в цяла Европа²⁶.

6. Когато човек агонизира или като изгъгне, българите, както и други християнски народи, запалват свещ до главата му или между пръстите

²⁴ Зеленин, 1909, с. 13; 1914, с. 372.

²⁵ Шишков, 1906, с. 10; Захариев, 1935, с. 261

²⁶ Срв. Кузеля, 1913, с. 121, 193; Mahler, 1936, 644–645, 1921, с. 197; Moszyński, 1928, с. 209.

му, за да свети. То е защото *душата се нуждае от светлина*. Дали този обичай е за отпъждане на злите духове, както го тълкуват някои етнографи²⁷, нашият народ не обяснява.

В съгласие с това тълкуване е и вярването, че който умре без свещ в ръката, ще пътува в тъмно до онзи свят. Затова палат свещ на мястото на изгъждането до 40 гена. Румъните познават тази практика, а черемисите също приписват на душата нуждата от светлина²⁸.

Други физически и физиологически качества на душата в традиционните представи на нашия народ досега не са регистрирани.

7. Душата притежава и *духовни качества и потребности* – например тя *може и да пее*. В Смолянско казват: „Кугату пьейнет душите, людете се прекорстат и кажат: Господъ да прости душиците.“

Според вярване, отбелязано в с. Вакарел (Ихт.), душите били пускани от небето на Св. Дух (Петдесетница), *та се причастявали*. Същото вярване е познато и на други места у българите (Спространов, 1900, с. 33) и у други от южните и западните славяни²⁹. То не е чуждо и за някои от неславянските народи³⁰.

У българите според вярване от Соколовци (См.) на Духовден *душите се и изповядват*: „Душа-

²⁷ Bystroń, 1916, с. 55; Fischer, 1921, с. 178.

²⁸ Lazăr, 1910, 170–171; Härmäläinen, 1937, с. 43.

²⁹ Дробнякович, 1960, с. 165; срв. и Шневајс, 1929, с. 280; Poniatowski, 1932, с. 302; Niederle, 1922, с. 703; Václavík, 1930, с. 382

³⁰ Loorits, 1927, № 92; Naumann, 1935, с. 72.

та играе до 40-те дена по земята, на трите дена, на деветте и на 40-те се изповяда, та ѝ ульокнува и тогай се наместува (на небето – Хр. В.).“

8. Много от качества, които българската традиция приписва на душата, се разкриват в представите за поведението ѝ, за нейните отношения с живите. Вече стана дума за вярването, че душата присъствува на погребението и след погребалната трапеза (вж. тук, 1). Според широко разпространеното по-общо вярване тя стои на земята до 40 дена. Това е и срокът за пребиваването на душата на земята у много славянски²¹ и неславянски народи²². Според някои изследователи 40 дена е най-честият срок у всички народи (Fischer, 1921, 328-329). Така е и у българите. След изтичането на 40-те дни душата отива на „онзи свят“.

Общо за всички българи е и вярването, че душите веднъж годишно получават един вид отпуск – това е, както вече бе отбелязано, от Духовден (Петдесетница) обикновено до Троицинден. Затова във Вудин например „сутринта рано в четвъртък на Страстната седмица жените палят свеци край вода и кладът огън в двора за светлина на мъртвите, тъй като от този четвъртък до Св. Троица мъртвците са свободни да дохождат по домовете си“ (Гълъбов, 1926, с. 154).

Съответствие на българския Духовден е познатият на Запад „ден на всички души“ (all souls Day), когато душите напускат загробното царство и посещават домовете си, за да се стоплят,

²¹ Шневайс, 1929, с. 265; Дробняковић, 1960, с. 163, 164; Mahler, 1936, с. 271, 661; Зеленин, 1914, с. 157.

²² Mariann, 1892, с. 430; Loorits, 1932 (II), с. 262, № 82.

измият и нахранят (Гроздова, 1973, с. 83).

У много народи на големи празници на трапезата се оставя място за душите на мъртвите. Народната вяра допуска връщането им най-често на Бъдни вечер, Нова година, Св. Никола и други празници²³.

У нас също се оставя място на бъднивечерската трапеза, както и дял от питата с пара, но за Св. Богородица и „за добри гости“. В старо време и поляците са оставяли на бъднивечерската трапеза място за покойника, което по-късно починало да се предназначава за случаен гост. Основателно е твърдението, че наличието на „кутя“ на тази трапеза свидетелствува за култ към мъртвите²⁴. А варена пшеница има на бъднивечерската трапеза почти винаги у нас. Не е чудно, че и у нас първичната култова практика е еволюирала до наше време в смисъл „за добър гост“.

Традиция за празници на мъртвите души е съществувала и у древните гърци (Григорова, 1938, с. 2, 14).

По-тясно разпространение има вярването, че душите посещават гробището всеки път, когато там има погребение (Тр., Пан., Мар. – Сам.). „Всички умрели се накачват на някое дърво и гледат да видят дали са дошли техните роднини.“ Затова всеки, който има отскоро умрял, трябва да ходи на всяко погребение. При това след такова погребение не бива да се посещава гроб на по-стар

²³ Кашуба, 1973, с. 250; Лустова, 1973, с. 175, 182; Филимонова, 1973, с. 152; Морозова, 1973, с. 136; Шалигина, 1937, с. 124, 130; Иванова, 1973, с. 250, 315, 316; Токарев, 1973, с. 57.

²⁴ Ганацка и др., 1974, с. 211; срб. Јаворсзак, 1936, с. 96.

свои роднина, защото душата не е там (Пан., Мар. – Сам.), вярване, което съществува и у унгарците (Балаша, 1949, с. 126).

В. Традиционните български вярвания и представи определят и поведението на душата по време на престоия ѝ при живите. Общо за българите е вярването, че душата посещава родния си дом, обикаля местата, където покойникът е ходил приживе. У българите са познати различни способи за установяване присъствието на душата. Най-често те са свързани с появата на птица или насекомо, в чийто образ може да се яви тя, или с оставяне на физически следи (Захариев, 1935, с. 261; Кефов, 1936, с. 110, 111).

При тези посещения душата задоволява личните си потребности от храна и почивка. Всички тези вярвания са познати у много народи³⁰. Интересно е френското вярване, че душата се грижи освен за себе си и за добитъка, като влиза в конюшната и обора (Геплер, 1924, I, с. 181).

Особеност на душите според българските вярвания е и това, че *те пътуват групово, дружински за онзи свят*. Интересно е привидението на баба Деша Караджова от с. Бъта (Пан.): „Има двадесетина годин оттонува. Отишли сме да жанем. Унука имам, та ми извика: бабо, бабо, а какъв кошар се е понел през горъта там!

Па я ѝ рекох: кошар ще ми и кажеш. Да е сега некой да ми каже, че е дошал сина ми, а то кошар. Не ща и да го знам! Па гледам над горъта, додека ми око види, се понело едно нещо като маглица, па

³⁰ Филиповић, 1967, IV, с. 263; Fischer, 1921, с. 327; Сагноу, 1889, с. 321.

не е маглица, ами из нея така светка се, светка като звездици, па светлината не е като на звездице убава, па убава, ама като уг жлътица кога се святка на слънцето. И, така високо над горъта си върви таа магла полекичка, та сички я видат. Нищо не шуми. Душичките се виждат една до една като пръчки, така право се носат едно до друга, правички, една по-висока, една по-ниска (баба Деша изправи дланта си с пръстите нагоре и показва как гъсти и прави се носели душичките) – коя по-голяма е била и коя по-ниска на живота. Така се гържат сички в куп, както са написани в поменика деца е в кунустаса. И току чух, че човека ми изрева, страшно изрева (изплака), като от вол прободен, като познал гемец, че това са душичките.

– Немой рева, викам му, че ще те познае душъта, па ще да остане, та къдя ще се дява клетата, самичка като остане.

Душичките са като на жлътици светлината, сички сбрани от една къща, излели и връват на едно място... Така гръжеа през горъта, е, доде ти види окомото. Сички човеци ги видяа тогава. И сме мълчали да ги не уплашим. Видяли ги бяха и през Ихтиманско, през Вакарелете.

Това беше малко преди заог слънце. Като си поменаха и зайде слънцето. Треба да беа замръзнале някъде по полето надолу... Това не минава често, то на иледи години се случва веднаж – догаде авторитетно баба Деша.

Всичко това е интересна халюцинация с масова сугестия. Подобно явление се случило и у банатските българи: в Бърдарски геран (Белосл.) вярват, че на 40-ия ден след погребението душата излиза от гроба и близките ѝ могат да я видят. Раз-

казва се за случай с някоя си баба Ана Керчева, която била на гроба с други 15 души. Трима от най-близките клеждали до самия гроб и сложили на гроба едно плоско шише с вино. По едно време в шишето се появил образът на покойния ѝ брат. И тримата го видели. Дали знак на стоящите по-далеч 12 души. Всички твърдят, че го видели така, както лежи в ковчега си (Телбизов, 1963, с. 239). Подобна представа у нас е известна и от художествената литература – в разказа на М. Георгиев „Заглията на сражението“ – в предсмъртен сън на обозния войник, довършван от бялата смърт през 1885 г. (Георгиев, 1961, с. 402).

Интересно вярване за пътуване на душите съобщава и Оскар Лориц: „Източните ливонци разказват за безкрайни шествия на мъртвите (Totenzüge) и за това, че мъртвите пътуват към Египет по свой път към Мъртво море, при което, ако такава група загуби пътя си, трябва да чака дълго време, докато се явят душите на други познати умрели (Loorits, 1927, II, с. 263, № 93).

10. Мъртвите според народното вярване се *сношават с живите чрез сънуване*. То е повсеместно у българите. В сънищата покойниците се интересуват за живите или (още по-често) се оплакват от глад или изказват желание за някакво ястие. Обикновено в такива случаи сънувалите приготвят съответните ястия и раздават „за бог да прости“ на дадения покойник. Това е отбелязано още от Д. Маринов в неговата „Жива старина“ (Маринов, 1892, III, с. 276, 277).

В разказа „Йов“ Ил. Волен предава твърде реалистично този свят на сънища за покойник и следствията от тия сънища: „Обикновено той

(угавеният син – Хр.В.) ѝ се явяваше (на майка си – Хр.В.) и сякаш засияваше в някакъв прибечерен прозирен мрак.

– Бе, мамо!... Ама ти се угави! – пресреща го тя разтреперана, отмалала, със стиснато гърло. – Ами как така се угави бе, мамо!

– Подхлъзнах се на брега и вогите ме натиснаха – отговаряше той някак си строго, студено, чуждо.

– Мама, недей си ходи... Няма да си ходиш там! – плаче (тя – Хр. В.) насън и му се моли.

– Бързам. Чакам ме – казва тайнствено той и изчезва от погледа ѝ... „Пък една нощ – и това беше най-мъчителният ѝ сън – го сънува, че сам той плаче на гроба си. И гробът целият е мокър от слъзи.“

А в разказа „Първа звезда“ от същия автор прогресивният учител Алилов погребва жена си (учителка) по нов ритуал без никакви ястия (пиелица и гр.), а не както в село става редовно. Това населението тълкува съвсем посвоему като политическо нагаждане, като скъперничество и гр. На тия приказки и слухове Алилов с течение на времето се поддава и... сам купува от селската фурна два хляба и ги раздава... за свое и на жена си успокоение.

11. Обикновено на много места в своите вярвания българите правят разлики между душите на възрастните и *душите на некръстените или неопетите деца*. Независимо от това, че душите на такива деца се смятат за чисти от грехове и са на особено място в рая и че по-лесно отлитат на небето, много често те са представени като зли духове. В Пойбрене (Пан.) тези души са еднакви с

душите на самообесените и самоудавените, те не отиват в рая, а в пъклото при грешниците. Най-често душите на такива деца стават на т. нар. „нави“, така както при украинците – в „мавки“, „навки“ или в „русалки“ (Зеленин, 1916, II, с. 158, 299). Французите вярват, че душите на умрелите некръстени деца стават на птици и хвърчат около черквите, а немците – че стават вампири (Матов, 1895, с. 154).

12. У българския народ няма ясна представа за връзката между душа и плът. Затова е и споменатото по-горе смесване на понятията душа и мъртвец. Може би по-определено е това положение в някои поетични концепции, каквито са мотивите: мъртва разпнута жив за семейството си, сълзите на живите смущават спокойствието на мъртвия, умираща желае гроб с прозорци, за да гледа живота³⁶.

На тази връзка между душа и плът се основава и практиката у някои украинци да оставят прозорче на погребалния ковчег, та душата да вижда от време на време своето тяло.

Вярването, че не бива да се плаче много за умрелия, е широко разпространено и у други народи. Редица примери за това привежда Ханс Науман. Мисълта за неделимото съществуване на душата и плътта се съдържа и в означението на гроба като „вечно жилище“, „дом“. И прав е Науман, че все още отвъдният живот е мислен като телесен (душата играе слаба роля в тия представи), че все още се вярва собствено в „живия мъртвец“, а не в без-

³⁶ Вакарелски и Цветанова, 1970, 551–554, 593, 608; срв. у Стоилов, 1916, 1918, № 99.

смъртна душа (Naumann, 1935, с. 71, 72, 85).

Във връзка с неделимостта на тяло и душа е вярването за мъртвци, излизаци нощем из гробовете като вампири. Това е и основата за физическото им унищожаване. С други думи, има свидетелства за традиционно българско схващане, че душата продължава да живее при тялото на земята, както у древните гърци и римляни (*sub terra consepant reliquam vitam agi mortuorum*) и у други народи, например у угрофинските³⁷.

Неразривността между плът и душа след смъртта се чете и в българския речник, в който душите нормално се означаваха с „мъртвите“: „мъртвият се връща у дома“, „мъртвите служат служба в черква на св. Дух“, „мъртвият живее и извън гроба“ и др. В тези изрази винаги се има предвид главно душата, а не самият мъртвец.

Все пак се срещат, макар и не много определени, представи за независимо съществуване на душата от тялото. Затова до голяма степен говорят представите за превъплътената душа, взела образа на насекомо, птица и друго животно.

13. От разгледаните дотук конкретни представи става ясно, че доколкото учените се придържат към традиционните вярвания и представи на дадени народи, дотолкова те са и реалисти в своите определения за това, дали за народите душата е независима субстанция, или е свързана органически, неделимо с материалната част на тялото. Имат право онези етнологзи, които излизат от ранните наблюдения на човека върху огледалното си отражение във вода, огледало, върху дишането

³⁷ Coulange, 1908, с. 8; Раафонен, 1909, с. 4, 5.

си, върху слянката си и др.³⁸ По-нататък всички умозрителни определения за понятието душа са само идеалистични спекулации и не могат да бъдат полезни в нашия случай. Възможно е важни са традиционните представи и понятия на народите, защото от тях те се ръководят в по-нататъшните си церемонии и обреди и изобщо обособяват своето отношение към покойниците. Засага за нас е важен и фактът, че тези традиционни представи и понятия за душата са изградени върху материализирани основи.

³⁸ Срв. Frazer, 1922, с. 277.

Трета глава

ПРОКОБИ ЗА СМЪРТ

1. Смъртта занимава човека от народа много повече, отколкото може да изглежда на пръв поглед. „Родил ли си се, чакай да умреш“, казва народът, а означението за стар човек, особено когато вече не може да работи енергично като младите, е: „той е вече с един крак в гроба“. Мисълта за смъртта за разлика от другите събития в живота на човека и човешките отношения е най-постоянна. У нашия народ например значенията „разболяване“, „лошо“ (в смисъл на лично нещастие), „смърт“ заемат значителен процент в тълкуването на сънищата.

И тъкмо поради традиционното вярване, че часът на смъртта е определен от съдбата още при раждането, а не е известен на човека, хората през целия си живот с тревога обръщат внимание на разни прояви с тях и около тях като на предсказания за събоносния час.

Затова вижданията на предсказанията за смърт на близки или по-далечни роднини и познати са твърде много у всички народи (Startori, 1910, с. 124). Най-честите предсказания за това събитие са *от рода на случайностите*. Сама, случайна като конкретно време, смъртта бива предхождана също тъй от случайни белези, наблюдавани в най-близкия живот, в най-близката обстановка на човека. И като необикновени случайности те са и тайнствени.

Значителна част от тия случайности са с установени от традицията тълкувания. А както те в началото си, така и всички по-нови или нетипични се осмислят главно по законите на най-обикновената асоциативност. Например при тълкуване на сън в народните песни: жълто жито значи жълта пръст, хатовеите – ангели. Естествено е, че и в тия случаи както при всички тълкувания за прокоби играят роля някои от последвалите ги събития. В такъв смисъл прокобата се ражда след прокобяването, т. е. тя е всъщност последица, осмисляне на явлението. Или, както се изразява Потебня: „Примета могат срещатися на каждом шагу; вопрос о их значении появляется после того, как она замечена; уберечься от нея нельзя.“ (Потебня, 1887, с. 68).

2. Голяма част от всички прокоби носят сънищата. Те по съдържание са отражение на действителния живот. Разликата е там, че в много от нещата, които в действителността са нещо постоянно, сънувани – придобиват качеството на случайност. По този начин и сънищата, както и обикновените случайности, съдействуват за образуване на съзнание за прокоба, съответно за очакване на смърт.

Много от прокобните сънища имат за предмет случки или действия с човека, сънуващия или с негови близки. Един от най-широко разпространените у нас сънища прокоби е *за изпадане на зъб*¹. Например „Зъб да вадиш на сън – смърт на домащин или близък, ако е преден – от домашните, ако

¹ Стоилов, 1895, II, с. 4; Теодоров, 1963, с. 191; Велюх, 1902, с. 443; Вакаревски, 1935, с. 480

е заден – по-далечен роднина“; „Зъб ако ти падне на сън, смърт в тоя дом ще има; ако цврсто боли, някой близък ще умре, ако е малко болката – някой по-далечен.“ Като доказателство за прокобността на такъв сън почти навред се предвиждат разни лично преживени случаи.

Сравнителният оглед показва типичността на вярването у всички славяни². Не е чуждо то и на други народи в Европа³. Това широко в териториално и антично отношение разпространение на прокобата я определя като индоевропейска. Тя навярно води началото си от асоциацията с голия череп, една от най-характерните картини на човека след смъртта му. Първоначално човекът е имал възможност да наблюдава човешкия череп при разкопаването на гробове или при някои природни нещастия.

Интересни са отбелязаните у нас сънища: „С нови грехи да обличаш някого – смърт значи“ и „с бял покров да покриваш някого – смърт“ (Стоилов, 1895, II, с. 9). У лужичаните има подобна прокоба – да сънуваш някой, облечен в бяло, значи смърт (Schneeweis, 1931, с. 78).

В първия случай имаме пременяване, което само по себе си е постоянно явление и при различни весели и тържествени случаи в живота. И особено, на което се основава и тълкуването, се

² Шневајс, 1929, с. 263; Gaianková, 1956, с. 292; Václavík, 1930, с. 375; Hraše, 1897, с. 477; Niederle, 1922, с. 702; Зеленин, 1914, с. 295; Jaworszak, 1936, с. 82; Schneeweis, 1931, с. 77 сл.

³ Loorits, 1932, 174–175; Schneeweis, 1931, 77–78; Naumann, 1935, 70–71.

крпе без друго в обстоятелството, че е сън, и в това, че обличането става от чуждо, не родствено на обличания лице (т. е. както при смърт). Що се отнася до сънуването на бял покров, то е естествено асоцииране с гробния покров от бяло платно.

Свързването по един или няколко формални белега на сънуването с моменти от погребалните обичаи е много чиста основа за тълкуването на сънищата като прокоби за смърт, например: сънуване на брада⁴, на забраждане с черна кърпа и други явно се тълкуват по асоциация с типични траурни практики. Такава връзка определя и тълкуването на сънища от рода на: „Метла да сънуваш – смърт значи“ (Стоилов, 1895, II, с. 2), както и сънуването на *свещ, нощови*. Метлата и легенът са свързани и с много очистителни обичаи (вж. тук, VI гл., В). Същото символично значение има метлата и в някои клетви като: „Черната метла да го помете“ (Геров, 1899, с. 61) и др.

Асоциацията с гроб като символ на смърт, на вечно жилище е основа за тълкуване и на сънуването на къща (без прозорци, без основи, в строеж) като прокоба за смърт⁵. Същата представа виждаме и в гатанката: „Що е къща без прозорец? Гроб“. Такова тълкуване дават и други както славянски (Шневајс, 1929, с. 263), така и неславянски народи⁶.

Д. К. Зеленин обяснява, че началото на тълкуването на сънищата за нова постройка като

⁴ Стоилов, 1895, II, с. 8.

⁵ Стоилов, 1895, с. 3, 8; Телбизови, 1963, с. 191; Ангелова, 1948, с. 202.

⁶ Loogits, 1932, 174–175; Зеленин, 1937, с. 37.

прокоба за смърт се крепи на вярата за градивната жертва и за духа – покровител на сградата (Зеленин, 1937, с. 36, 37). Излизайки обаче от правилото, че тълкуването става по най-непринудената асоциативност, трябва да се приеме, че за нашата поне действителност подобно обяснение няма достатъчна опора и поначало е умозрително. Известни сънища, означаващи предстояща смърт, намират отправна точка на тълкуване пак в подобия от горното естество, при които връзката не е толкова пряка и образното творчество е по-голямо. Така е например с *„Гергеф да сънуваш – носила ще има“* – рамката на гергефа напомня погребалната носилка, или *„Лйце да счупиш настън, то значи ще умреш“* (Стоилов, 1895, II, с. 7). По всяка вероятност сънят извиква напращащо в съзнанието на тълкувателя обичая да се счупва лйце върху мястото, где то е умрял човек.

Някои от сънищата свързват мисълта с представите за душата, откъдето излизат и тълкуванията им със значение на смърт. Така например в с. Продановци (Сам.) *„Леп нис фурна да дига пѫра, ако сънуваш – душа е, речат, ќе умре некој“* или *„Вѫла да сънуваш – душа на мъртвец“*, *„Пиле да ти излитне из къщи (настън) – дете ќе ти умре“* (Стоилов, 1895, II, с. 11). В последния случай освен връзката с представата за птицата като образ на душата може би имаме отразено и образното схващане на човека за семейството като птиче гнездо, за което дават основания някои обрати в тълкуванията. За подобни не съвсем осъзнати или унаследени основания при сънотълкуването говори и обяснението на една събеседничка в с. Дюлево (Пан.): *„Сънувах, че мъжъ ми яде пченица и стана*

вралка (вралче). Кату се минаха няколко гена, научихме се, че го убили във войната (1915).“

Все на вярванията и представите за душата се основава тълкуването на сънища за *падане*, *угасване на звезди или на луната*, отразени широко и в българския фолклор⁷, познати и на други народи (Naumann, 1935, с. 71)

Сънищата на сечене на гървета (обикновено големи или плодни) не само у нас се тълкуват като прокоба за смърт. Такова тълкуване е познато и на естонците (Loorits, 1932, 174–175). Прав е Д. К. Зеленин (1937, с. 47), като допуска тук вероятност за отражение на тотемистични възгледи. Това тълкуване не е без връзка и с вярванията (възникнали на същата основа) за наказуемостта на отсичането на особено или плодно гърво (за лужичаните вж. Schneeweis, 1931, с. 77, § 40).

Вярванията, че някои реални явления са прокоби за смърт, служат като отправна точка за тълкуването в същия смисъл на сънища, които са пряко или косвено свързани с тях. Освен при сънуването на гърво, също така е и при сънуването на кон. Вярва се, че то има връзка с предстояща смърт. Освен у нас (Парашкевов, 1907, с. 367) подобно тълкуване на сънищата, в които фигурира кон (най-често бял), е познато на много от славянските народи: сърби, хървати, чехи, словаки и поляци⁸. Тази (макар и с голяма вариантност) еднаквост на значението говори за старинно общо на-

⁷ Стоилов, 1895, II, с. 2; Попиванов, 1949, с. 104; Силестренски сборник – ръкопис.

⁸ Шневайс, 1929, с. 263; Граше, 1897, с. 476; Gajanková, 1956, с. 292; Jaworczak, 1936, с. 82.

чало. В полза на това схващане е широко разпространеното вярване, че и в действителността конят прокобява нещастие. То е познато не само на българите (Ецов, 1900, с. 231), регистрирано е и у белоруси, поляци и литовци (Fischer, 1921, с. 19) – дори у старите славяни⁹.

4. Не по-малко са прокобите, които по традиция човекът вижда в *по-особени случаи в действителността*. Природните явления, домашните или негедомашните животни, състоянието на много неща в жилището и други отправят мисълта към смъртта и се възприемат като прокоби. Българският народ смята, че *„кучето, когато вие, смърт ще има“*. В близки варианти това тълкуване е познато по всички български краища¹⁰. У сърбите „завиждане паса“ се тълкува общо като предвещание за смърт (Шневайс, 1929, с. 263). Подобно е у словаците, чехите, поляците, лужичаните и украинците¹¹. На Балканския полуостров това вярване е общо у гърците и турците¹². На Север то е познато у естонците, на Запад – у французите в Бретан¹³ и др. Излизайки от народната вяра, че кучето можело да вижда духовете, някои етнографи, като Агам Фишер и Ед. Шнеевайс, тълкуват това в смисъл, че то вижда приближаващата се

⁹ Niederle, 1924, с. 137; Schneeweis, 1931, с. 75.

¹⁰ Чолаков, 1872, с. 158; Велюх, 1902, с. 445.

¹¹ Bednarik, 1939, с. 54, 55; Gajanková, 1956, с. 292; Граше, 1897, с. 476; Kořak, 1899, I, с. 194; Jaworczak, 1936, с. 82; Schneeweis, 1931; Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 76; Fischer, 1921, 7–9.

¹² Carnoy, 1889, с. 321; Гордлевский, 1910, с. 178.

¹³ Loorits, 1932, с. 173; Sébillot, 1886, с. 150.

смърт¹⁴. Трябва обаче да се приеме още по-простото положение: подобие на виенето с погребалните оплаквания. Неслучайно е и означението в някои краища и на двете действия – вой на кучето и оплакването на мъртвия, с един и същи израз – „виене“. Тия означения са дадени от Н. Геров като общобългарски (Геров, 1895, с. 195).

При формирането на това тълкувание, не е липсвал и чувственият елемент. Човекът е схващал кучешкия вой плач като предварителна скръб на нещо близко, любимо. И днес, когато народът обяснява защо непременно кучешкият вой се тълкува тъй, се казва: „Защото и кучето плаче за чорбаджията си“ (Г. – Ихт.), „Кучето сичко види и отнапред плаче“ (Кот. – Берк.). По този път се е стигнало до схващането, че в необикновено и в неочаквано време реването на домашния добитък е прокоба за смърт у румънците и сърбите¹⁵.

Като прокоба за нещастие изобщо се смятат и някои действия на кучето, които не са съвсем обикновени – влячене, кихане, ровене и др. В различна степен и варианти такива тълкувания са регистрирани у всички българи¹⁶. Те са намерили художествено отражение и във фолклора¹⁷.

Всичко това, заедно с широко известното у чехи и словаци вярване, че „четириоките кучета виждат смъртта“, идва да подсили „основанието“

¹⁴ Fischer, 1921, 7–9; Schneeweis, 1931, 74–75.

¹⁵ Marian, 1892, с. 211; Шневajs, 1929, с. 263.

¹⁶ Ецов, 1900, с. 234; Шишков, 1912, с. 243; Маринов, 1892, III, с. 219; Державин, 1914, с. 174.

¹⁷ Стоин, 1939, 90–91; Вакарелски и Цветанова, 1970, с. 339.

за вярата в прокобяването на кучешкия вой (Moszyński, 1930, с. 257).

5. Когато някоя от домашните *kokoshki* *пропее като петел*, взема се от стопаните ѝ като страшна прокоба за смърт. Това типично прокобяване е известно за всяко българско селище¹⁸. Дори и там, где то има известни отклонения от този тип, се подчертава първичната сила на вярването. В случая заслужава да се цитират вярванията от Велес, записани от Т. Г. Ецов: „Ако кокошка се завърти за у кукята право да пее, за срекя ѝе; може и некой мъртвец от кукята да изнесат. И на Генджа кокошката опи му пеля, се уплашиле от нея и запикасале опи спрема слънце била завъртена, кога пеля и чекале що зло ки ги стаса, оно на срекя било. Я чувале тринайсе години...“, „Кокошка кога ќе иде до портата и от портата напре за спляска со крилата и запее, на срекя ѝе; а кога опи од дворот накай портата, на несрекя ѝе“, „Кокошка що пропеля, та ако да си я изел, лошо било“ и „Одвечер кога ќе запее кокошка, времето ако се разсипе, ели ќе умре некой отг градом“ (Ецов, 1896, с. 72).

Това вярване, както и другите две – за кучешкия вой и за пагането на зъб, е много широко разпространено¹⁹. Според обобщението на Е. Шнее-

¹⁸ Ангелова, 1948, с. 202; Молерови, 1954, с. 388; Спасов, 1900, с. 216; Стойков, 1891, IV, с. 92; V, с. 110; Гяуров, 1900, с. 225; Чичов, 1892, с. 138; Спространов, 1898, с. 62; Стойков, 1891, с. 114; Шишков, 1894, с. 72; Даскалов, 1891, с. 91; Ецов, 1895, с. 128; Шишков, 1904, с. 119; Шишков, 1907, III, с. 90; Державин, 1914, с. 173, 174; Шапкарев, 1891, с. 197; Маринов, 1892, с. 226.

¹⁹ Цепенков, 1889, с. 72; Маринов, 1914, с. 89; Маринов, 1896, с. 66.

вайс – в цяла Европа – „от Ирландия до България“ (Schneeweis, 1931, с. 76). По сведения на В. Гордлевският то е познато и на турците в Цариград (Гордлевски, 1910, с. 174).

Такава кокошка вещателка обикновено бива убивана – заколвана (и изяждана). Така се постъпва и у други народи – чехи, турци, което на някои места става по сравнително сложен начин – с прехвърляне през къщата или „за да се отстрани лошото, трябва да се заколи веднага или пък жива да се отнесе в чуждо землище, и то в гора, и тамо да се хвърли, да бъде изядена от диви животни“ (Маринов, 1914, с. 80). Мисли се, че като умре тя, нещастие се струпва върху нея. Интересна е практиката у българите в Южна Русия: „...её (курицу – б. а.) ловят и того места, где она пела, туловищем ея отмеряют расстояние до порога дома; если к порогу ляжет голова курицы её рубят, а курицу выбрасывают; если хвост, то это значит – умрет кто либо из семьи“ (Державин, 1914, с. 173). На места за такава прокобна проява се смята, *когато кокошка изхвъркне през комина на къщата*.

С кокошката са свързани извънредно много вярвания, обичаи и практики у всички народи, и то с най-различни осмисляния. Има обаче варианти в разглежданото у българския народ вярване, според което, ако кокошото кукуригане става по посока на запад, то е злокобно, ако кокошката е обърната към изток – добра прокоба. В тия случаи имаме успоредицата, от една страна, със залязване, с помръкване и умирање, а от друга – изгряване, съмване, събуждане на живот, успоредица, която е основана на наблюдение. Тя е привеждана във връзка с тълкуването на много други обичаи и действия,

особено в народната медицина. Случаят с габровския вариант сочи значителна първичност: ако кокошката, когато пропее, *се намира на земята, лошо е, а ако е нависоко – добро е* (Стойков, 1894, с. 68). Връзката със земята тук е само едно логическо уточняване на първичната мотивировка на вярването. Отправната мисъл за смърт, за гроб в случая излиза от качеството на кокошката, като едно от най-близките за наблюдение домашни животни, постоянно да рови земята с краката си. Тази нейна черта не е могла да не се хвърли в очи и да не залегне в мисловната комбинативност на човека от най-ранни времена. В случая не са без значение за разбиране на тълкуването и укорните изрази на домакинята, когато тя види кокошка да рови, гдето не трябва: „Да си заровиш главата дано!“, „Дано те заровят, дано!“, също и традиционната забрана да се яде кокошки крак, защото който го яде, не може да пази тайна, т. е. постоянно го „рови в корема“ да каже, каквото знае. Това, че ровенето от животни се асоциира с гроб, показват необикновените подобни случаи с кон или с куче.

С кокошката са свързани и други прокоби за смърт. Така например на много места се вярва, че ако в един дом някоя кокошка снесе *яйце с два жълтъка*, то значи, че ще има смърт скоро в тази къща²⁰. Вярването съществува и у чехи и словаци, гдето при снасяне на такова яйце следва скорошна смърт в семейството. Участиа на кокошката, която го е снесла, е незабавно заколване (Нраше, 1897, с. 476). Изключителността на случката е основание

²⁰ Доичев, 1891, с. 138; Ецов, 1900, с. 230; Державин, 1914, с. 174; Стойков, 1891, с. 110.

за прокоба, но осмислянето ѝ с предстояща смърт трябва да се търси по-скоро в необичайността на събитието, защото има много други случаи, при които двужълтъчното яйце се тълкува като вещание за благосъстояние, за благоденствие. Така е например в Софийско – „В чийто дом кокошка снесе яйце с два жълтъка, показва, че са богати“ (Стойков, 1891, V, с. 110), и във Велес: „Кокошка ако снесе у кукята яйце со две жъчки, била късметлия“ (Ецов, 1900, с. 234).

Преосмислянето на вярвания или обичаи е постоянно явление в бита на народите. Показателно е в случая по-общото народно обяснение: „Кокошка кога снесе *нещо като нишан*, не арно било за тая кукя, можело да запусте кукята или ќе умре некој. Нишанто ќе яйце големо, или ќе без жъчка, или ќе со опашка“ (Ецов, 1900, с. 234).

Подобно значение за нашия народ имат и случаите, когато кокошка снесе *по-малко от обикновените яйце*²¹. Такива яйца или изобщо яйцата с белег (без черупка, с мека черупка, без жълтък) се тълкуват като прокоба за смърт в семейството. За да избегнат печалната участ, отнасят подобни, необикновени яйца на кръстопът, където ги строшават върху черен парцал²². Вярванията и обичаят са познати и на сърбите (Матић-Бошковић, 1962, с. 186).

Отсъствието на жълтък по всяка вероятност е подбудило мисълта за лоша прокоба.

²¹ Цепенков, 1889, с. 72; Даскалов, 1891, с. 91; Стойков, 1891, с. 114; Гяуров, 1900, с. 226; Спространов, 1898, с. 62; Шапкарев, 1892, с. 197.

²² Спасов, 1900, с. 216; Державин, 1914, с. 174.

При по-особени положения и пеенето на петлите се тълкува като зло предвестие. Така всеобщо у нас се вярва, че когато петел застане на къщния праг и изпее, вещае пристигане на гост²³. Но в Говедарци (Сам.) „петело на праго ако гледа и пее, смърт значи“. В Разложко, ако петел пропее към 10 ч. вечерта и други петли не го последват, смърт в дома предвещава (Молерови, 1954, с. 388). Подобни отклонения от правилото за пеенето на петлите има и у други славянски и неславянски народи²⁴.

6. Макар и рядко, у нас се среща и прокобяването, според което, ако *къртица подрови пода на къща*, то е знак, че ще умре стопанинът в тази къща (Г. – Ихт.). Вярването е широко разпространено у сърби и хървати (Шневајс, 1929, с. 263), у западните славяни (словаци, чехи, лужичани)²⁵ и в съседство с тях – у германците в Брауншвайг (Andree, 1896, с. 224). Опитът да се обясни това предсказание с приемането на *къртицата* за превъплътена душа (Schneeweis, 1931, с. 75) не е много убедителен. В този случай важи по-скоро допълнителният мотив – връзката ровене–гроб, изтъкнат от същия автор. Мисълта за ровенето може да бъде свързана с гроба. Това показват между другото и бретанските поговорки, използвани, когато желаят да кажат, че някой скоро ще умре: „Il sera bientôt labouré par les taupes“ и „Les taupes vont lui passer sur le dos“ (Sébillot, 1886, с. 153).

²³ Стойков, 1891, IV, с. 92; Цепенков, 1891, V, с. 110; Маринов, 1914, с. 90; Державин, 1914, с. 175.

²⁴ Шневајс, 1929, с. 263; Sébillot, 1886, с. 151; Naumann, 1935, 70–71.

²⁵ Váciavik, 1930, с. 375; Bednarik, 1939, с. 54; Čajanková, 1956, с. 293; Hraše, 1897, с. 476; Schneeweis, 1931, с. 75.

7. Като вестителка на смърт А. П. Стоилов посочва заедно с кукумявката и *кукувицата* (Стоилов, 1897). Д. Матов (1893, II, с. 132) потвърждава такова народно тълкуване на кукането. М. Цепенков показва, че кукането се тълкува и по-общо като прокоба за нещастие. Той пише: „За осирумашуването на кукята Симоноска му се покажале три нишени: со първо му дошла една утка на оджако прикфечер и му утнала до три пати; по некое време му дошол еден буф на баджа да му буа на вечер и со пушка го степале; трето му дошла една кукайца на кукя му, прокукакала. От тогай му тръгнало наназад“ (Цепенков, 1900, с. 245). Тия ся почти единствените случаи на злокобност от кукувица за следваща смърт в гаген дом у българите. Прави впечатление, че те са давани обикновено непосредствено с прокоби от нощните птици кукумявка и бухал (срв. Петров, 1966, вж. тук, Увод, 2).

Обикновено и повсеместно кукувицата у нас е вестителка на пролетта, на лятото и се посреща с радост. Отмереното ѝ кукане, даващо възможност да се брои, служи за разни гадания, главно от девойките – за женитба. И по линията на гаданията лесно е могло тук-там да се гадае и за годините до края на живота, както е например у българите в Южна Русия (Державин, 1914, с. 181). Вярването за жизненогидното вещание е по-разпространено не само у българите. Отбелязано е още у сърби, хървати, румънци, германци и в Естония²⁶. Злокобни тълкувания на кукуването са регистрирани у литовци, белоруси и украинци (Fischer, 1921, с. 31, 32).

²⁶ Шневайс, 1929, с. 263; Marianu, 1892, с. 4; Naumann, 1935, с. 71; Loorits, 1932, с. 171.

Вещателната сила на кукувицата е основана върху особената отчетливост на изразите ѝ. Тя може би е и основата на етиологичната легенда за самата птица. Според нея кукувицата е преобразена девойка, плачеща за своя брат. Мрачната насока на нейната прокобност ще е оформена от тягостното чувство, породено от монотонното ѝ кукане. Ясна е асоциацията на кукането с предстоящата смърт. Тя е възможна, когато става по необичаен начин върху покрива или комина на къщата или в двора. Така е не само у нас, но и в приведеното тълкуване в Естония.

8. Особено злоещи в разглеждания смисъл у нас са нощните птици *бухалът* и *кукумявката*. Традиционното вярване е, че когато кацнат и завикат на някоя къща, тя запустява, в нея настъпва смърт. То е изключително популярно и е отбелязано многократно у българите²⁷. Доказателство за неговата популярност и устойчивост е отражението му и в новата българска художествена литература (Волен, 1973, с. 431, 432).

Може да се каже, че вярването е универсално. Освен на целия славянски свят²⁸, то е известно и на други европейски народи²⁹, било е твърде попу-

²⁷ Христовић, 1890, с. 191; Любенов, 1887, 40–41; Маринов, 1914, с. 101; Молерови, 1954, с. 388; Детеф, ръкопис; Державин, 1914, с. 174; Чолаков, 1872, с. 148; Шапкарев, 1968, с. 559, 604; Пешков, 1912, с. 84; Велић, 1902, с. 442; Карабелов, 1860, с. 160.

²⁸ Fischer, 1921, с. 160; Váciavik, 1930, с. 370; Veckenstedt, 1880, с. 449; Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 76; Bednarik, 1939, 54–55.

²⁹ Niederle, 1922, с. 702; Sébillot, 1886, с. 151; Naumann, 1935, с. 71; Афанасьев, 1896, III, с. 225 и др.

лярно и в класическия свят (Jаске, 1901, 130-133). За предвестник на смърт кукумявката се смята и у османските турци, у много други азиатски народи, в ново и в древно време (срв. Горделевский, 1910, с. 177).

Универсалността на вярването предполага първичност и старинност. Началото му навярно се крие в особеностите на тия птици като нощни, в издаванияте от тях гласове, които са тревожени човека и са били асоциирани с плач, с тревога. Не е без значение, че докато за издаванияте от други птици гласове има означения като свирене, пее, крякане, кукане и др., тия птици, поне в нашия език, „мяukat“, „бухат“, „викат“. Последното означение е най-показателно: те „викат“ както хората.

Обяснението на това тълкуване според някои етнографи е в най-старата и всеобща представа за душата птица. Така обяснява прокобността на кукумявката и К. Мошински, за когото е „твърде ясно: без друго в такива случаи птицата е идентифицирана с душата, която се готви за пълно изхвъркване из човека“ (Moszyński, 1934, с. 557). Тук именитият изследовател едва ли е прав. Човекът, докато е още жив, не прибегва до представата за обективирана човешка душа. По-понятното е, че той излиза от мрачното и злобещо чувство, което му навява в тъмнината обитателката на запустели къщи със своя глас. Още повече, че представата за душата на човека тъкмо в образа на кукумявка или бухал не съществува у съответните народи.

9. Подобно на бухала и кукумявката на места у нас вещатели на смърт се смятат и *гарваните*. С известни варианти, които не променят

същността на основното тълкуване: *граченето на гарван предвещава смърт*, то е познато и регистрирано доста широко³⁰.

Вярването съществува и у сърбите, хърватите, словаците³¹, а може би и у други славянски и неславянски народи, щом кацането на гарвани върху някоя къща значи смърт и у германците, и у французите³².

Реалните основания за създаването на това вярване са от рода на тия, които има при вярванията за прокобяване от страна на кукумявката и бухала. Що се отнася до нашата действителност, интересно е обяснението, което народът ни дава за това вярване: „Когато гарванът грачи: гра! гра! гра! значи, че ще умре някой добитък, защото уж викал крак! крак! крак!, а когато вика: гро! гро! гро! значело: гроб! гроб! гроб!, т. е. ще умре някой човек (Даскалов, 1892, с. 140). Тази народна етимология, в основата си почиваща на реалистично асоцииране, може би отстъпва първенството за първичност на впечатленията, които живеещият близо до природата човек е получавал от наблюдаване днешността на гарвана и на орлите.

10. Срещат се и вярвания прокоби и за *пеперудите*. Така децата в с. Момина класура (Паз.) гадаят по пеперудите дали ще са здрави през годината. Вярва се, че ще са здрави, ако напролет видят бяла или червена пеперуда. Ако видят обаче жъл-

³⁰ Маринов, 1914, с. 101; Гяуров, 1900, с. 223; Кисъов, 1892, с. 137; Бцов, 1897, II, с. 99; Молерови, 1954, с. 388; Шишков, 1894, II, с. 72; Ангелова, 1948, с. 202.

³¹ Шневајс, 1929, с. 263; Ведрарик, 1939, с. 54.

³² Науман, 1935, с. 71; Sébillot, 1886, с. 150.

та, болни ще бъдат; видят ли най-напред черна – ще умрат. На други места и възрастните смятат първовидяната напролет черна пеперуда като прокоба за лична смърт (Корт. – Нобоз.). Не е изключено подобно гадаене и у други народи, щом се среща у естонците на север (Loorits, 1932, с. 173). В случая имаме едно начинателно гадаене. Традиционното значение на цветовете в светогледа на даден народ е определящо за по-конкретно осмисляне на тази прокоба. В случая българските определения „черна смърт“, „черна чума“, „черна болест“ или поетичната чернота на траура не са без влияние върху осмислянето.

11. По някои места появяването на *много мравки вкъщи* се тълкува като предсказание за предстояща смърт в тази къща (Карн.).

У сърбите това тълкуване е също налице³³. Връзката на това явление със смъртната картина трябва да се търси в представата за природния живот върху гроба. Един от белезите на гроба са и всички живини върху него, между които мравките са най-чести.

12. „Когато *червей или бръмбар* прояде греда вкъщи – на пущинѐ е“ (Гр. – Котл.). Това е явен признак на разнебитване жилището, който е тясно свързан с представата за живота на обитателите му. Затова той е възможен не само у нашия народ, макар да не е широко регистриран. Съществуването му и у други народи се потвърждава например от сведението за лужичаните (Schneeweis, 1931, с. 76). В Германия като прокоба за смърт тълкуват появата на гървесния бръмбар, наричан „мъртвешки часовник“ (Totenuhr) (Andree, 1896, с. 224). В тия случаи основата за тълкуване е обща с вярването в Естония, че се вещае смърт в къща, на чиято гървена стена започне да къдае *къвач* (Loorits, 1932, с. 171, 172).

13. Значителна група прокобявания са тайнствени, наглед *безпричинни случки с неодошевени предмети от околната на човека обстановка*. Едно от най-типичните е *пукот, скърцане на къщата, на вратите, самоотваряне на врати и др.* Така в с. Градец (Котл.) вярват, че пукот по къщата е прокоба. Тълкуват я според посоката, от която се чува пукането: ако е към вратата, ще умре някой, ако е „къде слънцето“, на изток – на имот или на гостенин е знак. Предсказанията от този тип са широко разпространени между народите на нашия континент³⁴. Цялата тази група, която съдържа възможности за много индивидуални случаи, може да се представи в твърде разгърнати размери.

Основанието във всички тях обаче ще бъде свързано с тайнствеността им, а в някои случаи и с представите за душата на човека. Така е например у французите, които вярват, че когато някой издъхва в чужбина, близките му дочуват шум или виждат нещо необикновено (Sébillot, 1886, с. 149).

При тази група може да има смесвания с вярвания за домашния гений, известен у нас под означението „стопан“, „стопан на къща“. Така е

При тази група може да има смесвания с вярвания за домашния гений, известен у нас под означението „стопан“, „стопан на къща“. Така е

³³ Шневајс, 1929, с. 263; Борђевић, 1940, с. 159; Милојевић, 1894, с. 73

³⁴ Шневајс, 1929, с. 263; Борђевић, 1940, с. 159; Niederle, 1922, с. 702; Václavík, 1930, с. 375; Gajánková, 1956, с. 292; срб. и Hraše, 1897, с. 477; Bednarík, 1939, с. 55; Niederle, 1922, с. 702; Schneeweis, 1931, с. 76; Marianu, 1892, с. 2; Loorits, 1932, с. 174; Naumann, 1935, с. 71.

при тълкуването на *появата на змия вкъщи*³⁶, тъй като змията е един от образите на стопана. Този стопан на къщата чрез разни знаци, почуквания и др. означава предстояща смърт в къщата³⁶. В този случай нашият народ отдава някои от прокобите на това демонизирувано начало, тъй както се отдават те и у други славянски народи; например у словациите този демон домашна змия, наричана „gazda doma“, „живее в стените на къщата, не вреди никому и когато има да умре някой, чука на вратата“. Подобно е и у лужичаните³⁷. Тия именно прокобявания са из областта на култа към прадедите.

14. Регица прокобявания на смърт са свързани със случайни необикновени прояви със самия жив човек или с неговите близки. Така например, макар на смях, в Панагюрище и с. Момина клусура (Паз.) се разправя, че ако някоя жена *забрави да сложи сол в хляба, когато го меси, ще умре мъжът ѝ*. Ако това не е едно практическо предупреждение към младите съпруги, продукувано от общите морални разбирания на населението в този край, основани-ята му за подобна прокоба се крият като че ли в някаква субективна асоциация. От същия род е и вярването в с. Бъта (Пан.), че *ако се яви клуп на някоя нишка в наватата на кросното основа, „някой ще умре вкъщи“*. От такова естество е и вярването в Разложко, че ще има смърт, *ако се забра-*

³⁶ Ангелова, 1948, с. 202; Молерови, 1954, с. 388.

³⁷ Общо за това срв. у Strauss, 1898, с. 425.

³⁸ Václovik, 1925, с. 226; Fischer, 1921, с. 40; Niederle, 1922, с. 174; Schneeweis, 1931, с. 76; Mahler, 1936, с. 644; Kmim, 1915, с. 161.

ви непосята в нивата бразда (Молерови, 1954, с. 77), вярване, напълно еднакво и в Югоизточна Полша (Falkowski-Paszniński, 1935, с. 77). Подобно е и това в Родопите, че ако при изваждане на хляба от пещта се забрави някое хлебче и остане да пренощува в пещта, някой от семейството ще умре (Примовски, 1969, с. 173, 174). Ако при хранене някой, след като се е нахранил, се върне пак да се храни, значи: ако е жена, ще умре мъжът ѝ и тя ще се омъжи повторно; ако е мъж – с него ще се случи това (Ом. – Новоз.).

На много места се вярва, че *ако стар човек на Нова година се препъне, ще умре през годината*. Това вярване е свързано, от една страна, със знак в началото на годината, от друга – падане на земята. Ако болен се оплаква, че все му *мирише на пръст* (на земя), това за околните е знак, че той ще умре (Паз.). И тук асоциацията е твърде понятна. Интересно е, че и другаде имаме подобно прокобяване, както у германците: „ако някой *замирише на терпентин*“, т. е. ако околните получават такова впечатление, той ще умре (Naumann, 1931, с. 71).

15. Съвършено естествено е, че част от традиционните прокоби за смърт са свързани със самото мъртво тяло и с неговото погребение. Като прокоба за нова смърт в семейството се смятат *незатворените очи на мъртвеца, незатворените му уста* и др. От този род е например и загаенето по *посоката на дима* от огъня, на който стоплят водата за измиване на мъртвеца. Ако се разстила към земята, и друг ще умре (Г. – Ихт.).

Подобно е и у сърби и хървати – ако пушекът отива към къщи (Шнебајс, 1929, с. 264). У чехите

пък се гледа пушекът от угасналата след причестяването свещ: ако отива към вратата, болният ще умре, ако към пода — ще оживее (Кошак, 1899, с. 194). И в този кръг прокобяванията могат да бъдат извънредно много и с най-субективни тълкувания. Тази неограниченост се дължи на това, че в такива моменти чувствителността у живите е твърде изострена. Подобни гадания има и у източните славяни: по *пламъка на свещта*, сложена в ръцете на агонизиращия (у русите), по пушека от кандилото в този момент (у украинците) (вж. бел. 37).

16. В извънредно много случаи както у българите, така и във всички народи като прокоба за предстояща смърт се смята *падането и угасването на звезда*. Тя е универсална, както и другата — сънуване на това явление, а също и общото схващане, че звездите са образ на душите. При такова схващане е лесно да се създадат и едновременно да съществуват тълкувания, при които изгасването на звезда да предхожда и следователно да предвещава смърт. От многобройните материали за различни народи ще приведем само два: византийският писател Льв Дякон, като описва през 986 г. похода на Василий II Българоубиец към София, описва бягането, че появяването на кометите предвещава смърт, поражение на войски и други нещастия: „Още не беше се сменила първата нощна стража, внезапно се устреми откъм източната страна на лагера преголяма звезда и, като освети със силна светлина палатките, и като падна към южната страна на самия окоп на лагера, и като се пръсна на множество искри, угасна! Падането на звездата предизвестяваше предстоящото погубване на войската. Защото, където и да се е случва-

ло подобно нещо, означавало е всеизтребление“ (Баласчев, 1929, с. 50).

И втори случай има в нашата история — „*вадежа на звезди*“ през сръбско-българската война в 1885 г., за който се знае по цяла България.

17. Човекът твърде отдавна започва и сам да търси отговор на загадката за продължителността на живота и времето за настъпване на смъртта. В такива случаи той не се задоволява с наблюдение на случайни събития и белези, а ги предизвиква. Тия гадания могат да бъдат от най-различно естество и във всеки случай се основават на същите принципи, каквито има и при прокобяването, в които инициативата е във волята на човека. В много случаи такива гадания са харуспичните със сакрално значение: гадания по плешката на гергьовското агне или по гръдната кост на обредния петел, заколван на Нова година (Тр.) — гадания, каквито се извършват по цяла България, както и у съседните сърби (Дробняковић, 1960, с. 158). Характерно гадание е записано в Карнобат: „Когато се струба 40 на умрял, отсеят в навечерието брашно за хляб и го прекръстват. На сутринта гледат да видят каква шарка или буква има на брашното. От това съдят дали от семейството някой ще загине и кой ще бъде той.“

Желанието на човека да узнае докога ще живее е било винаги актуално и чрез гадания той се е мъчел да прозре в тази загадка. В някои страни тия гадания са правени толкова много, че например в Словакия през XII в. станало необходимо да излезе забрана от църковната власт да се гадае на Бъдни вечер кой ще умре през годината (Bednarik, 1939, с. 56).

18. И най-сетне, традиционни предсказания за настъпваща смърт на болния са и моментите, когато той започне да блънува или да се „пренася“, като казва, че *общувал с по-рано умрелите* от него сродници или близки и познати. Това тълкуване се основава на общуването с покойници, което бе разгледано по-горе. Всъщност поведението на болния обикновено се смята в българската традиция като показателно за неговата собствена смърт. Затова то е и близко до признаците, определящи момента на настъпването на смъртта (вж. тук, IV гл., 2).

Изобщо тълкуванията за предстояща смърт на някого в семейството са извънредно разнообразни и многобройни. Освен типичните у всички народи има и може да има и редица тълкувания за предстояща смърт по най-различни обективни и психични явления у здрави и болни.

Четвърта глава

НАСТЪПВАНЕ НА СМЪРТТА

A. УМИРАНЕ

1. Българските означения за раздялата с живота са *смърт, умирање, умирачка, умреш* и др., които, както бе показано в I глава, имат съответствия в почти всички славянски езици.

Според традиционното вярване *денят на умирање* в известни случаи има значение за по-нататъшното „битие“ на умрелия. Локалните форми показват връзка с християнството. Починалият в *петък* или *неделя*, на *Велики петък* или *Великден* е праведен и отива в рай¹. Успоредницата с разпъването и възкръсването на Христа е явна и не се нуждае от обяснение.

2. Повсеместно означаване момента на умирањето, т. е. на агонията, в българския език е „бране душа“ — болният „бере душа“. Самият болен в този момент все така повсеместно се означава като „пътник“, който „се справя“ за път².

Състоянието на агония народът определя по редица признаци. Най-често те имат чисто физиологичен характер (срв. Шапкарев, 1892, с. 139). Само в случаи, където са записани обяснения и тъл-

¹ Спространов, 1898, с. 60; Филипов, 1900, с. 220; Ецов, 1896, с. 175.

² Срв. и Геров, 1895; Маринов, 1892, с. 229; Чолаков, 1872, с. 41; Вакарелски, 1935, с. 402; Генчев, 1974, с. 288.

³ Захариев, 1935, с. 280 — „патник“; Маринов, 1914, с. 225; Маринов, 1892, 229–230; Генчев, 1974, с. 288.

кувания от народа, може да се види традиционно вярване, на което почиват.

Чест признак за това е, ако болният се *потресе*. Във Велес смятат, че това става „защото ангел му давал горчива чаша да изпие и той, изпивайки я, се потрисал“ (Ецов, 1896, с. 176). В Прилеп обяснението е: ако се яви на умирация смъртта, той се уплашва и се потрися, но ако му се яви ангелът, умира усмихнат (Цепенков, 1886, с. 243). Пак там обаче същият автор отбелязва, че когато болният постоянно *си завива лицето* и прави движения с ръка, като че се пощи, той правел това от страх, защото ангелът се явявал да му вземе душата. Такива конкретни признаци могат да се посочат много (Шанкарев, 1892). Повечето от тях показват връзка на болния с мъртвите. Оттук и означението *приказва вече с мъртвите*, „агонизира“, което е влязло и в белетристиката (Волен, 1973, с. 167).

3. Повсеместно е избягването да се казва „умрелия“ или *да се споменава името на умрелия*. Най-често го означават с „покойник“, „покоен“. Всеобщността му и днес се вижда във всички български среди, като с това се придава известна етичност на отношението към умрелия. Характерно е, че и народният поет Вазов, когато пише своя вдъхновен химн за воините, загинали при Сливница, се обръща към тях с „покойници“. На много места в този случай употребяват изразите „*клетият*“ („клетникът“, „клетницата“), „*клетй*“, „*яден*“, „*ядник*“, „*сирмах*“ („сирота“, „сиромашка“), „*факйрин*“, „*факйрка*“ (Паз.). В Смолянско, макар и рядко, за умрелия казват и „*пресна душа*“.

У сърбите в такъв случай също се употребяват подобни изрази вместо умрелия: „покойник“,

„ядник“, „веселник“, „добросрећник“, у източните славяни: „покойник“, „покойна голушука“, „нябощук“, у поляците: „nie-boszczyk“, у французите: „bon“, „saint“, „bienheureux“. Така е и у много други народи.

В този случай имаме най-обикновено табуиране на името: да не се чува произнасянето му, защото, както казва Зеленин, то повиква именуваното същество да се яви при този, който го произнася, а това е явно нежелателно (Зеленин, 1930, с. 2). Може би във връзка с това е и установеното у всички народи правило за умрелия нищо лошо да не се приказва, означаващо и в латинския език с *de mortuis nihil nisi bene*.

Б. ОБЛЕКЧАВАНЕ НА УМИРАНЕТО

1. Естествено е да се желае агонията да бъде колкото може по-кратка, по-малко мъчителна. За тази цел преди всичко се *пази тишина около болния*, *забранява се* да се плаче и вдига шум, „*зледат да не плаче никой с висок глас*, защото умирацият щял да се разполови“ (Марков, 1895, с. 264), т. е. да остане за няколко часа ни жив, ни умрял и тъй да се мъчи.

Тази традиционна мярка е регистрирана многократно у българите⁶. Мълчанието в този случай е само за тишина. Такава практика е позната на ця-

⁶ Зеленин, 1930, с. 146; Mahler, 1936, с. 645; Coulanges, 1908, с. 16.

⁷ Цепенков, 1886, с. 242; Гъбьов, 1900, с. 224; Шанкарев, 1891, с. 139; Спространов, 1898, с. 69; Шишко, 1906, с. 8, 9; Ангелова, 1948, с. 203; Державин, 1914, с. 150.

лото славянство⁶, регистрирана е и в древността у индуси, гърци и римляни (Fischer, 1921, с. 243).

2. У всички българи са разпространени и влезли в традицията някои чисто християнски мерки за облекчаване на агонията. Такива има и у останалите славянски народи, както и у християните въобще. *Запалването на свещ*, обикновено в дясната ръка на умиращия, е една от тях. Без да изчерпваме материала, ще приведем някои отделни факти и обяснения. В Ломско например свещта трябва да е палена при причастяването на болния, а у българите в Южна Русия се пали венчалната свещ⁷. Интересно е обяснението на българите преселници, че свещта свети на душата, която върви по някакъв черен път (Державин, 1914, с. 150).

Другите славяни също имат интересни и не съвсем канонични практики и обяснения. При тежка агония в Украйна гържат запалена свещ над болния. Ако пак не умре, изреждат се да я гържат няколко души. Когато свещта попадне в щастлива ръка, човекът умира (Вовк, 1889, с. 207). У русите, както и у съвременните гърци в такъв случай запалват свещ при главата и краката: това имало значение за облекчаване на умирането (Mahler, 1936, с. 643). У сърбите дори има вярване, че без такава свещ агонизираният може да се „повампири“ (Шневајс, 1929, с. 264).

У лужичаните се дава обяснение, че със свещта се затоплят умрелите души, „греенето на по-

⁶ Mahler, 1936, с. 644; Moszyński, 1928, с. 208; Мамућ Бошковић, 1962, с. 173; Кмит, 1915, с. 161; „Gaјanková, 1956, с. 294.

⁷ Басанович, 1891, с. 102; Державин, 1914, с. 176.

койниците“ обаче в случая е изкуствено авторово обяснение. Първичната функция е без друго в отгонителната сила на пламъка, на огъня, както правдиво приема и Е. Шневајс (Schneeweis, 1931, 85-86), така както е например при каденето с тамян (срв. по-долу).

Също такъв апотропеум представя и светената вода.

Всеобщото значение на запалената свещ при умирането, както при опелото и при всеки помен у нас е типично религиозно в християнски смисъл – да бъде светло на душата в царството небесно. Под разни форми това е и народното осмисляне. На това се дължи и обстоятелството, че за всеки близък умрял се пали по една свещ.

От същия тип е практиката да се вика свещеника *да прочете молитва на умиращия, да го причасти*, която не е така всеобща като паленето на свещ. Показателно е и осмислянето им и като мерки срещу превъплъщаване (Настев, 1890, с. 155). И тази практика е позната у други славянски народи, например у сърбите⁸.

Всички тия вярвания и практики показват осмисляния в християнски дух и разбирания, при които мъченията, предвидени за грешните души на небето, започват още тук, на земята, с живия човек. Впрочем това са схващания и на другите славянски народи. Според формалистичните разбирания на църковниците всяка молитва на свещеника, всяко причастяване, всяка изповед е в състояние да унищожи силата на греха, вследствие на което настава и душевно успокоение.

⁸ Шневајс, 1929, с. 264; Филиповић, 1967, с. 70.

Обикновено за грешност се смята магесничеството, което е порицавано от духовенството⁹. Такива хора „общуват“ с демоните – затуй тежко умира (Токарев, 1958, с. 85). У лужичаните такива хора биват изнасяни на торището и тогава умира (Серп, 1894/1895, с. 659). У украинците и у други източни славяни мъчно умиращият се смята за магесник. В такива случаи „конек ломают“: повдигат или съвсем премахват слемето на покрива или пробиват стената на жилището, изгарят вратата на пещта, бият камбаната¹⁰. В този случай имаме явни средства за даване възможност на душата или на силата, която я задържа, да излезе, средство за отгонване: биенето на камбаната за улесняване излизането ѝ из къщи – проходи чрез разрушаване на стени. Причина за мъченията е допускането на демонизирано същество (дявола) в умиращия. Всичко това се основава на един кръг от християнския светоглед на народа.

Все във връзка с църковнохристиянски разбирания са и мерки като обещаване на курбан за лека смърт, разнасяне на ястия по съседите, за да вземе Архангел Михаил по-леко душата на агонизирания, и др.

3. Трудната смърт, продължителната и мъчителна агония както у нас, така и у другите южни славяни често се отдава на *греховност*. Обикновено се смята, че колкото по-тежко е мъчението, толкова повече са били греховете на болния (Филиповић, 1939, с. 465).

⁹ Свидетелство за това са толкова многото дамаскински слова против вражки и вещици, илюстрирани по черковни и магистирски стени.

¹⁰ Zelenin, 1927, 320-321; Зеленин, 1916, с. 1102.

Под знака на мисълта за греховност е създадена и формата за облекчаване на тежка агония чрез *слагане на врата на агонизирания волски ярем или конски хамут* при предположение, че той някога е извършил дълбок грях, като е минал път на впрегнати волове или пък е изгорил волски ярем – било здрав или части от счупен такъв. Голямото уважение към най-главните помощници в изкарването на прехраната у земеделския народ обосновава приемането на посочените деяния като голямо морално престъпление¹¹. В цяла Източна България средство за облекчаване на мъките е впрягане на болния в ярем. Съвсем неправилно е тълкуването му като „наказание“ от страна на живите към агонизирания. Неоснователно е и съпоставянето му в етнографската литература с действително наказване на живи и здрави престъпници (безчестни жени, крадци и др.) или с издевателствата над покорени народи в миналото.

Обичаят е *известен и у румънците* (Петров, 1958, 179–181). В случая обичаят е чисто символичен и има по-скоро опростителен характер. Болният се подлага един вид на самоизмъчване заради сторен *грях*.

4. При умирање според вярването присъствуват ангел и дявол: в такъв случай човек умира мъчително и бавно, защото душата бягала от стая в стая от ангела, за да не я вземе¹². Вместо дявола на някои места смятат, че присъствува самата смърт (Цепенков, 1894, II, с. 120) и службата на ангела била да подмами с ябълка излязла от тялото душа, та да напусне къщата.

¹¹ Вакарелски, 1935, с. 402; Петров, 1958, 179–181.

¹² Чолаков, 1872, с. 41; Ецов, 1896, с. 175.

Във връзка с разбирането, че душата на умиралия се приема от ангел или дявол (в зависимост от това, дали е на праведен, или на грешен) е и практиката да се рисуват върху образите на покойници (все едно на смъртно ложе или не) по един ангел, хвърчащ отгоре с лице към покойника. Така е например и за Ив. Александър в миниатюрите на ватиканската Манасиева летопис¹³.

5. Не навсякъде, но госта широко е разпространено вярването, че когато болният лежи на земята (а не на легло), смъртта му е по-бърза и безболезнена. Затова като мярка за облекчаване на агонията се е практикувало и полагането на агонизиращия направо върху пода¹⁴.

Този обичай не е случаен у българския народ. Той има същата причина, основава се на същото схващане, както у много народи на континента. Интерпретацията му в етнографията е най-различна. Така едни го тълкуват като стремеж на човека да даде на душата да премине в царството на мъртвите без пречка (Samter, Ditrich); други – като символично погребение (A. Fischer); или като остатък от времената, когато човек е спал на гола земя; „преживелица от времето, когато болните са били изнасяни из къщи, преди да умрат (Hartland); като последица от схващане на народа, че никой след умирането не бива да лежи в леглото на покойника (Schneeweis)¹⁵. От тия обяснения първите две и последното са само концепции на учениците и нямат нужната убедителност. Те нямат

¹³ Ф и л о в, 1927, табл. 8, 88, с. 21

¹⁴ М а р т и н о в, 1958, с. 717; Цепенков, 1893, с. 15.

¹⁵ Срв. Schneeweis, 1931, с. 79.

мотивировка, взета от живота на народите. Сравнителна правдоподобност има третото обяснение, в което се открива културно-историческо отражение. И действително времето, когато човекът е спал на гола земя, не е тъй отдавнашно (срв. Schneeweis, 1931, с. 79). Както и в други случаи, народната практика е противоречива. У сърбите съществува вярване, че земята не приема големите грешници и когато се слагат на земята, мъките им се удължават (Муклошевић, 1940, с. 234).

Културно-историческо обяснение имат вярванията, че за по-леко умирање е необходимо да се сложи мъртвецът на постелка от слама, както е например в Подолието¹⁶. В Словашко, гдето пухената възглавница е нещо обикновено, се вярва, че на легло не може да се умре лесно, затова агонизиращият е снеман от леглото и слаган върху слама (Václavík, 1930, с. 376). Облекчаване умирањето върху слама (която на места гледат да бъде от овес) или пък на гола земя е обичай, познат почти в цяла Европа, дори у древните индуси (Schneeweis, 1931, 78–79). На отделни места и у отделни народи на тази основа се отдава специфично значение и на видовете пера, сложени във възглавницата на умирация. У хърватите в Оток се избягва патешка перушина; в Норвегия и на други места с такава цел избягват пухените възглавници въобще¹⁷.

Целият този проблем за значението на леглото и на постелките в обичаите трябва да се вземе в посоченото културно и историческо направ-

¹⁶ Jaworszak, 1938, с. 82; срв. и Токарев, 1958, с. 58; Дроб-Ваконин, 1960, с. 159.

¹⁷ Liebrecht, 1879, с. 331; Zelenin, 1927, с. 320.

ление. В това отношение на прав път е С. Понятовски в изложението на полските погребални обичаи в общи черти (Poniatowski, 1932, с. 330).

6. През XVIII в. у нас е отбелязано като облекчаване на агонията отваряне на вратата на къщата (Милетич, 1905, с. 56). Това средство явно е във връзка с представите за душата.

Окъпването преди издъхване на болния се схваща, както се вижда, твърде рационално – като облекчителен метод. Това личи от практиката в Самоковско, където къпят болния с билка „разбойниче“, макар че осмислят тази практика по църковному – „за да влезе в рая“. Такава рационалност все още може да се види в обичая у хърватите на Оток: ако някой дълго боледува, къпят го и хвърлят във водата билките „lisiča glava“, „debela tikva“, или „brezova šiba“, за да умре по-скоро.

Изобщо всички разгледани и други подобни практики за облекчение на умираването имат, както правилно заключава и С. А. Токарев, отчасти християнски отражения, отчасти – много древен произход (Токарев, 1958, с. 85).

В. ИЗВЕСТЯВАНЕ

1. В по-далечното минало известяването за умрял в някоя къща е ставало със силно изплакване на жените. Това силно изплакване става независимо дали има църковна камбана или клепало. Това е обичай, обред. През 1873 г. католичкият свещеник Сперандио съобщава в доклад, че една болна в с. Петикладенци издъхнала и домашните ѝ веднага излезли на двора „и там с виковете и рева дали знак на

цялото село, че в къщата има умрял човек“. Това се виждало на Сперандио необикновено и той си тълкува този начин на обаждане просто поради липса на църковна камбана, чрез която у католиците се съобщава за смъртен случай (Милетич, 1905, с. 55, 97).

Там където има църква и камбана, *биенето на камбаната става с редки единични удари* – първо при известяването за смъртта, а на следния ден – при изнасянето на покойника от дома му – до изнасянето му до гроба. Именно него наричат „биене на умряло“.

Биенето на камбаната е характерно за всички християнски народи. У някои начинът на биенето показва пола и приблизително възрастта на покойника¹⁸.

Според някои етнографи биенето на камбаната имало апоотропейно значение¹⁹.

2. Когато се известява за смъртен случай в друго селище с писмо, *то се обгаря на тълпите*. „Нагорена книга“ – обяснява Стойчев от Тетевен – траурно писмо – съобщение за смърт. Писмото се нагорявало на горния ляв ъгъл. Такава „нагорена книга“ са пращали на жените си и живи мъже от чужбина в знак, че прекъсват с тях съпружеските си връзки завинаги (Стойчев, 1915, с. 300).

¹⁸ Дробняков и др., 1960, с. 160; Козак, 1899, с. 195.

¹⁹ Sartori, 1910, с. 184 сл.; Schneeweis, 1931, с. 91.

Пета глава

МЪРТВЕЦЪТ У ДОМА

А. Затваряне очите на мъртвеца

1. Много често човек умира с незатворени очи, което покрай много други неща в подобен момент прави силно впечатление на живите.

Близките на покойника бързат да поправят това неестествено положение, тъй като то повдига разни мисли у тях.

По-горе бе показано традиционното народно схващане, че отворените очи на покойника са прокоба за смърт в семейството му. То именно служи и като обяснение на грижата за *затварянето на очите му*¹. Сравнително по-тясно разпространение има вярването, че отворените очи на мъртвия са свидетелство за жалба, за желание, недовлетворено в живота². Спорадично към основното схващане (прокоба за смърт) се прибавя и страхът да не би мъртвият, чиито очи са отворени, да се превъплъти, да стане вампир (Генчев, 1974, с. 258).

В народните говори изразът *ще умра с отворени очи*, „с неизпълнено желание“ е широко разпространен. Същото вярване и обредна практика са отразени и в художествената литература (Георгиев, 1961, II, с. 276, 277).

¹ Ангелова, 1931, с. 142; Васанович, 1891; Петровић, 1907, с. 480; Телбизови, 1963, с. 235; Деметев, ръкопис; Мартинов, 1958, с. 116.

² Филиповић, 1900, с. 217; Шанкарев, 1891, I, с. 150; Стойков, 1898, с. 63.

Затварянето на очите на покойника понякога е придружено с притискане на клепките му с монети (срв. Ангелова, 1931).

Вярването и грижите около отворените очи на мъртвеца са присъщи на всички славяни³. Позната е и практиката при затварянето да ги притискат с монети⁴, а у сърбите освен монети се използва и ситно стъкло.

Вън от славянския свят вярването е познато и на германците (Naumann, 1935, с. 71), и на римляните, което според Плиний се схваща като «*quiritium ritu sacrum est oculus morientibus operire*» (Bednarik, 1939, с. 59).

Като взема предвид широкото разпространение и почти вездом еднакво тълкувание на обичая с отворените очи на мъртвеца, Леви Брюл има известно право да го тълкува по линията на първобитното мислене на човека. Според него задължителното затваряне очите на умрелия (някъде дори веднага след издъхването) е без друго остатък от първично схващане, че тия мъртви очи, мъртвият поглед е вреден за останалите живи. Той наблюдава, оглежда за някой жив, който да го последва. В подкрепа на това е и обяснението, че отворените на умрелия очи означавали молба по нещо на този свят, нещо като недовлетвореност, ненасистеност (Brühe, 1926, с. 279 сл.). В този дух е и определението на Х. Науман, че затварянето на вко-

³ Шневајс, 1929, с. 264; Дробъакович, 1960, с. 159, 160; Бомкович Мамич, 1962, с. 172; ZbNZO, III, 1880, с. 31, 32; Bednarik, 1939, с. 55; Niederle, 1922, с. 702; Вобк, 1889, с. 207.

⁴ Bednarik, 1939, с. 59; Čajanková, 1956, с. 294; VácIavík, 1925, с. 225; 1930, с. 377, 378; Schneeweis, 1931, с. 77; Кузеля, 1913, с. 121, 196; Zelenin, 1927, с. 321; Mahler, 1936, с. 649.

чанясалото око на един мъртвец не произхожда от първоначален акт на пиетет към умрелия (Naumann, 1921, с. 42). Напълно друга и идеалистична, и неприемлива концепция за този обичай дава П. Ж. Петрович (срв. Петрович, 1960, с. 35).

Закриването на очите е било свещен обред и у гробните гърци и римляни. Като първа стъпка при справянето на мъртвеца, този обичай е общоевропейски⁵. Общ е дори и начинът за затварянето им с монети. От народно психологическо гледище обичаят е твърде лесно обясним с това, че волята, намеренията и желанията на човека се изразяват винаги особено силно и чрез погледа. Изразите „жъден поглед“, „решителен поглед“ и други не са само метафори, а имат корените си в народната традиция.

2. Общоразпространено е и схващането, че *не бива да зее и устата на мъртвеца*. Затова превързват челюстта с кърпа през главата – практика също общобългарска. Тази превръзка се сменя при спускането на тялото в гроба. Обясненията за снемането са различни: за да може покойникът да приказва на онзи свят (Ветр. – Паз.).

Б. СТЬКМЯВАНЕ НА МЪРТВЕЦА

1. Едно от най-наложителните задължения на живите към мъртвеца е да го приготвят в съответен вид за прощаването с него и за тържественото му изпращане до гроба. Този етап в цялата система на погребалните обичаи е известен най-често със „стъкмяване“ или „справяне“ на умре-

⁵ Schneeweis, 1931, с. 80; Fischer, 1921, с. 120.

лия. В някои краища, като Карловско например, се нарича и „мъдрене“, което е изпълнено и със смисъла на „докарване“, „пременяване“, „украсяване“. Повсеместно задължение е преди всичко *тялото да бъде измито или окъпано*. Ето как става то в цялост в някои северозападни български краища: „Освен друга вода за вкъщи, ще се донесе пресна вода, за да се окъпе мъртвецът. Водата ще се сгрее, както обикновено се топли, когато си мият главите по селата, ще се изнесе мъртвият вън на гумното или в градина под някое дърво, но всякога да се гледа мястото да е скрито (скритно), за да не се види. Ако мъртвецът е мъж, ще се къпе от мъже, ако е жена – от жени. Когато ще окъпят смъртника, полагат го или на розозка, или на гъска. После окъпването го обличат в нова риза и в нови грехи, внасят го вкъщи и го полагат тъй, щото с очите да бъде обърнат или към изток, или на север, но никак на запад. В Малорат, Оряховско, аз видях един смъртник, обърнат с очи към юг. Баба Мария, която попитах, ми каза, че не е добро, но така беше направена стаята и другояче не можеше да бъде положен смъртникът“ (Маринов, 1892, с. 230).

В някои краища окъпването и пременяването трябва да станат *през време на агонизирането*, докато болният е още жив⁶.

Сравнително рядко вместо измиването с вода се практикува *окъпване на цялото тяло с вино*. Понякога след изкъпването с вода мажат трупа с вино или с вино и масло, като смятат това за една

⁶ Тебизови, 1963, с. 235; Ангелова, 1931, с. 134; Захари-ев, 1918, с. 138; Златков, 1929, с. 226; Филиповић, 1937, с. 483; Филиповић, 1939, с. 455.

от мерките срещу вампирясване (Лъжев, 1890, с. 147).

Разбира се, че в различни селища покрай общото действие се слага ударение и върху едни или други подробности: спазват се едни или други условия по отношение на водата, на мястото, гдето става къпането, на лицата, които изпълняват тази работа.

Къпането навред става на скрито от чужди очи място, но винаги извън къщата. Обикновено къпят близки, които са от същия пол на покойника: ако е мъж – къпят го мъже, и, обратно – покойницата се окъпва от жени. За къпане полагат трупа на слама, рибла и др. Понякога се използва и коритото (както е у българите, преселени във Вунга) (Телбузови, 1963, с. 235), но в такъв случай коритото остава вън, заключено с отвора към земята. Обикновено при къпане се използва сапун, но не са редки случаите това да става и само с босилек. Когато се използва сапун, след къпането го слагат при покойника или го хвърлят в реката. Използува се или топла вода, или студена, но и в двата случая я изливат след това на мястото на къпането или на друго място, където „човешки крак не стъпва“.

Много рядко в традиционната практика на българите са отбелязани случаи, когато мъртвият не се къпе изцяло, а само се измиват лицето, ръцете и краката му, обикновено със светена вода и босилек (Вакарелски, 1935, с. 403, 404). На други места къпят само децата, а възрастните – измиват (Кепов, 1936, с. 109).

2. Водата за измиване в някои села трябва да бъде носена „в черен котел, защото умрялото отива в черната земя“ (П. – Пан.). В някои места котелът след изкъпването трябва да се остави на

същото място, похлупен с отвора, и така да остане, докато погребат мъртвеца⁷. В Троян водата се носи по обичай от двама души на кобилица.

Интересно е, че в с. Озрановци, Брезнишко, „веднага след изкъпването слагат вода на огъня за къпане и в нея – някакъв железен предмет“ (Мартинов, 1958, с. 716).

В Панагюрско има следните постъпки със съдините за вода при къпането: паницата, в която е топен босилекът за измиването, я счупват: „на мястото, гдето става къпането (на двора – Хр. В.), счупват кратунката, с която са поливали, а котела похлупват наголу с устието и така го оставят, докато заровят мъртвеца“ (Красн., Търн.); „коритото, в което е къпан мъртвецът, и всички други съдини, употребявани от болния след окъпването, се похлупват, като се вярва, че по този начин похлупват и самата болест (См. и Д. А. – Пан.). Това става на мястото, гдето е излята водата (Стр. – Пан.). В някои райони съдините след това се притискат с камък (Баня – Пан.). Обръщането на всички съдини в този случай в Попинци обясняват: „за да не се върне обратно умрелият, та да вземе и друг член от семейството“, а в Пойбрене (Пан.) – „да се предпазят живите от смърт“.

3. Наред с окъпването, ако покойникът е жена, *срещат косата ѝ и я сплитат*, а ако е възрастен мъж – *брънат го*. И тук са познати разновидности по отношение на време (преди или след смъртта), но обичаят е общоразпространен⁸.

⁷ Мартинов, 1892, с. 134; Генчев, 1974, с. 289; Детево – ръкопис.

⁸ Мартинов, 1958, с. 716; Захариев, 1949, с. 215; Вакарелски, 1935, с. 403.

4. Към стъкмяването на покойника принадлежи и изрязването на ноктите му, практикувано в някои търновски и панагюрски села (Стр. и П.). На много места обаче – из Ломско, Софийско, Свищовско, този обичай не съществува (срв. Парашкевов, 1907, с. 379). Макар че няма материали за традиционното му тъкуване, там гдето обичаят съществува, той е еднакво важен с всички други. Във всеки случай и изрязването на ноктите не е изолирано. То се изпълнява и у други славяни като украинците, а и у народи, съвсем далечни от нашия континент. Така украинците, като изрежат ноктите на умрелия, слагат ги в пазвата му. Според вярването с тях умрелият си правел мост на онзи свят (Грушевска, 1924, с. 99). Във всеки случай осмислянето на отрязваните нокти има връзка със смъртта и загробния живот и у други народи. У норвежците има вярване, че изрязаните нокти трябва изобщо да се горят, защото иначе на второто пришествие трябвало да се събират, ако са разхвърляни, гдето попадне (Liebrecht, 1879, с. 319).

Гребен, с който е ресан покойникът, както и сапуна хвърлят обикновено с водата – на скрито място (Баня, Стр. – Пан.) или в течаща вода, за „да се отнесе и злото с него“ (Бъта – Пан.). Хвърлянето на сапуна и гребена според някои „пази живите от умирачка“ (Поибр. – Пан.). На места и сапуна, и гребена дават на лицето, което е извършило миенето и вчесването (См. – Пан.), или пък и гребена, и сапуна слагат в ковчега на умрелия – „да се мие и реши на оне свет“ (М. кл. – Паз.).

Гребена в някои села хвърлят в реката, когато изпират грехите на покойника – на третините (Бъта – Пан.). Другаде го счупват и го хвърлят

в огъня (Стр. – Пан.). На много места го слагат в гроба заедно с умрелия (Красн. – Пл., Елш. – Пан.), като на някои места преди това му се счупват част от зъбите и заедно със сметта от къщи ги изхвърлят на торището (Ц. Ас. – Пан.).

Окъпването, съответно обръсването и сресяването, е задължение, което понякога се и мотивира с това, че ако не се извърши, прави се грях от живите: „грешно е“, „грехота било“ (Вакарелски, 1935, с. 403, 404). В с. Шипка (Каз.) смятат това като средство срещу вампирясване (Маринов, 1914, с. 216).

5. Много рядко на Балканите се случва покойникът да бъде погребван, *без да бъде в каквато и да е форма почистван*. За такъв обичай се споменава само у мегленските румъни в Македония (Lažar, 1910, с. 171). За некъпането на мъртвеца някак общо говори и М. Филипович за селища „на юг и изток от Скопска Църногория и Шар планина“ (Филиповић, 1937, с. 483).

Окъпването или измиването в една или друга форма е, може да се каже, общославянско⁹. Не е непознато то и на други народи. У някои водата за къпане трябва да бъде солена, после я дават на добитъка да я изпие, та стопанинът да преуспява.

6. Както измиването, така и *обличането в чисти или нови дрехи* е също задължително и общоприето у българите¹⁰. Има някои стари хора, които приживе си приготвят нови дрехи и ги пазят

⁹ Bednarik, 1939, с. 61; Zelenin, 1927, с. 320

¹⁰ Захариев, 1949, с. 215; Златков, 1929, с. 226; Цепенков, 1896, с. 242; Келов, 1936, с. 109; Ранов, 1941, с. 33; Шишков, 1906, с. 9.

за погребение. И при обличане се наблюдават известни различия по отношение на времето. Във всички случаи обличането става или непосредствено преди смъртта, или след нея. На практика това е в зависимост и от къпането.

Особено се гледа *обущата да бъдат нови*: ако няма друга нова част на облеклото, поне обущата трябва да са нови. М. Георгиев в разказа си „След войната“ предава следното разсъждаване на свой герой по такъв случай: „Ако не можем, каже мама, у друго ново да го облечем, барем едни нови обуца да може да му се купят, грехота било, каже, да го заровиме у гроба с вехти обуца... млад е още, каже, момче е, па ще се събере тамо горе на небето със свои другари да си поиграе, па ще види, че всичките са обути с нови обуца и ще му бъде жал!... А и за коливо трябва, мама рече, че без коливо не може да се закопа мъртвец.“ (Георгиев, 1961, с. 134).

В Разградско (у хърцоите), ако агонизиращите изяви желание да бъде събут (когато той има температура например), не удовлетворяват желанието му, за да не бъде бос на онзи свят (Ангелова, 1931, с. 134). Вярването, че ако не е обут в ново на „онзи свят“, мъртвият ще ходи бос, е регистрирано и другаде (Ецов, 1896, с. 175).

Д. Маринов предава един показателен разказ от с. Вълчедръм, Ломско: някой си дядо Койчо се явил (след погребението му) на домашните си и им казал, че са забравили да го обуйт в обуца, защото са го закопали по чорапи и като тръгнали, минали през поле, обрасло с тръне и го боло, па краката му станали само кръв. Домашните му го откопали и го обули. Това било на втория ден. Той се явил повторно и им благодарил (Маринов, 1982, с. 253; 1914, с. 229, 231).

7. На много места, ако умрелият е женен, обличат му *венчалните дрехи* – венчална кошуля или джубе, а на мъж – само нещо от венчалната премяна, за да могат да се познаят съпрузите на онзи свят¹¹. По-рядко за същата цел използват годещи подаръци (Вакарелски, 1935, с. 411).

Обичаят да се *пременят умрелите моми и ергени с венчални дрехи и накити* е също всеобщ у българите, като ги накичват дори и със същински „венчила“ (Д. Маринов, 1892, с. 233; 1914, с. 265).

Съществува и обичай поне една от грехите на мъртвия да е обърната с опаката си страна навън (Вакарелски, 1935, с. 403).

8. Общ обичай е след обличането на мъртвеца и полагането му в ковчега или при спускането му в гроба да се *развързват всички възли*, каквито има по облеклото, и да се *разкопчават всички копчета*¹².

Тълкуването на този обичай у българите, макар и с известни варианти, показва еднотипност и се свежда до две основни гледища: 1) за да може мъртвият свободно да се движи и 2) за да има възможност останалият жив съпруг (на покойника) да встъпи отново в брак. В Панагюрско за вдовец, който не може да се ожени, казват: „не е късал огърлето (на покойната си съпруга при погребението – Хр. В.), затова не може да се ожени“.

9. Навред мъртвиците биват *накичвани обилно с цветя*, във вид на венец, с паунови пера (П. –

¹¹ Ангелова, 1948, с. 140; Шапкарев, 1968, I, с. 211; Марков, 1896, с. 265; Филиповић, 1939, с. 457; Генчев, 1974, с. 290.

¹² Ангелова, 1948, с. 141; Филиповић, 1939, с. 484, 495; Гъбъров, 1928, с. 154; Ранов, 1941, с. 34.

Сам.), а и с метални накити (М. кл. – Паз.)¹³.

Заслужава да се отбележи вярването в Прилеп, че ако умрелият е женен и има пръстен на ръката си, този пръстен трябва да бъде снет, преди да го погребат, за да не умре и втората жена (съответно съпруг), ако овдовелият се ожени повторно (Цепенков, 1894, II, с. 118).

За непрекъснатата традиция, естетическа или култова, говорят и новите, и средновековните погребения, а и класическите археологически надгробни паметници по нашите земи, като този, намерен в Малко Търново (Аянов, 1939, с. 163, 164).

Стъкменият напълно мъртвец бива най-сетне покриван с бяло платно, наричано *покрив*, поръбено понякога със сини и червени конци. До спускането на тялото в гроба покривът го покрива само до гърдите, при спускане го разпъват, за да покрие и лицето (Маринов, 1892, с. 234).

10. Когато вече е облечен покойникът, оправят и тялото, като изпужват *един до друг краката*, които, за да останат в такова положение, биват вързани с кърпа при стъпалата. Ръцете биват свивани на лактите и дланите – *кръстосани една върху друга на гърдите*. И те, за да останат постоянно така, биват привързани с кърпа или с червен конец¹⁴.

Това се прави с ясното разбиране на трудността, която произтича от вкочаненото тяло. Но на някои места, като в с. Рагуил (Сам.), обясняват, че само на възрастните се връзват краката

¹³ Марков, 1895, с. 264, 265; Вакарелски, 1935, с. 404; Маринов, 1914, с. 229.

¹⁴ Кенов, 1936, с. 109; Ранов, 1941, с. 33.

и ръцете, защото са грешни, а на малките деца – не (Ангелова, 1948, с. 133). На много места при кръстосване на ръцете гледат ръката, на която е венчалният пръстен, да бъде отгоре (например в Разградско) (Ангелова, 1931, с. 134).

11. Последният акт от първите грижи около покойника е да се сложи на гърдите му кръст, често пъти направен ad hoc от една восъчна свещ при изгъхването (Подв. – Карн.), като слагат често и монета върху него. Това кръстче при заравянето на трупа слагат върху устата му.

12. Грижите около стъкмянето на мъртвия за прощаване с него и за изпращане до гроба съществуват в погребалните обичаи от този период не само у българите. Много от тях по всяка вероятност са интернационални. Така е например с избора на лицата, които къпят, обличат и изобщо стъкмяват мъртвия. Когато покойникът е мъж – къпят го мъже, а покойницата се стъкмява от жени¹⁵. В основата на този избор естествено лежат морални съображения. Интересен факт е отбелязан в Гевгелийско, където се определя специално прислужница на мъртвия, наричана *слугинкичка*. Обикновено това е жената, най-близка на покойника: съпруга, майка, сестра. Тя меси и готви, поднася в деня на погребването и на помените. При хранене тя стои права, а почитателите на покойния сядат в полукръг около нея.

По-празничното обличане на покойника също така е повсеместно не само у нас. У сърби и хървати също е отбелязано приготвяне още приживе на

¹⁵ За моравците срв. V á c l a v i k, 1930, с. 377; за французите – Genner, 1932, с. 183.

ризите за погребение, у хърватите – обличани само 3 пъти – в три години на Рождество и Възкресение, познато е и слагането на накити на момичета и момци¹⁶. Освен сърби, хървати и джичани венчални грехи за погребение се пазят и в Полша, Естония, Франция¹⁷.

В това обличане има значителен култов елемент – почит, уважение, любов и чувство за известна зависимост от покойника. Както у нас, така и у други народи се обръща голямо внимание на обущата за мъртвия. Нови обувки обуват непременно на мъртвия източните славяни (Зеленин, 1914, с. 137; Zelenin, 1927, с. 322), германците (Naumann, 1935, с. 84). Обичаят е познат и в Естония (Loorits, 1932, с. 185), а у румънците на Балканския полуостров е отбелязано и вярването, че мъртвият извършва много дълго пътуване (Weigand, 1895, с. 200).

Обичаят да се развързва мъртвият също е познат на много славянски и неславянски народи. У славяните тълкуването му е както и у българите – за да може покойникът да отиде на онзи свят и да не се спъва там и др.¹⁸

Смисълът на този обичаен акт е много ясен: той прозира във вярването на народите и има за цел да се освободи душата, за да напусне тя тялото и да отиде на „онзи свят“. Това е една магия – развързване, която е твърде популярна и при други обичаи – особено при сватбените. В изясняване-

¹⁶ ZbNZO, III, 1898, с. 29; Филиповић, 1955, с. 130; Бошковић-Матућ, 1962, с. 172.

¹⁷ Poniatowski, 1932, с. 331; Loorits, 1932, с. 184; Genner, 1932, с. 184; Дробняковић, 1960, с. 159; Schneeweis, 1931, с. 83, 84; Петровић, 1968, с. 81.

¹⁸ Матућ-Бошковић, 1962, с. 174; Филиповић, 1953, II, с. 345; Петровић, 1968, с. 82; Niederle, I, 1922, с. 701.

то на тези обредномагически практики има право полският фолклорист Ян Ст. Бустрон (Bustron, 1916, с. 20, 21). Същото значение има и съшиването на греха за мъртвия при спазване на специални условия: да няма възли, да се шие с лява ръка и др. Този обичай е познат у някои славянски народи, които му дават други обяснения¹⁹.

Накичването на младите мъртъвци, дори обличането им като младоженци за погребение е било още по-забележително за етнографите и съответно е отбелязано – у сърбите (Влаховић, 1930, с. 80). У украинците и изобщо у източните славяни, както пише Зеленин, погребението на мома или ерген в много отношения приема белези на сватбена церемония: на покойния се отнасят съответни подаръци, слагат пръстен на ръката му, на ковчеза отгоре поставят сватбен кравай. Понякога за погребване на девойка се избира измежду ергените един за младоженец, който съответно пременен, върви след ковчеза (Zelenin, 1927, с. 322).

За обяснение на погребването на младежи във венчални грехи и други сватбени атрибути без друго е решаваща мълката на родителите, че рожбите им не са имали щастие да дочакат оженване. За обяснението на обичая стари хора да бъдат погребвани поне с една венчална греха може би не са без значение бележката на С. Бергер за един вид шевици у хърватите (Berger, 1932, с. 813), а така също и вярването, че душите на съпружките на онзи свят се познават по венчалните си грехи и се събират отново.

¹⁹ Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 77; Poniatowski, 1932, с. 331; Kořak, 1899, с. 195; Zelenin, 1927, с. 321, 322; Зеленин, 1916, с. 1252.

А като факт в културата на народите сватбената обредност при погребалните обичаи е типично метастатично явление (Кагаров, 1928, с. 37).

В. СПИРАНЕ НА ЧАСОВНИКА. ПОКРИВАНЕ НА ОГЛЕДАЛОТО

1. Един от най-честите обичаи при смърт е да спират часовника, ако има такъв в жилището, „будилника го спират, щом умре некой възрастник! Така ми е казувала Ньонка пантаджукята. Къде нали е пантаджукята, тя ги знае тия адеме (М. кл. – Паз.).“

Този обичай до сравнително неотдавнашно минало бе почти само градски. Това се обяснява с обстоятелството, че часовникът, особено стенният, бе принадлежност само на градската къща. Затова и обичаят датира от близането на часовника в бита на българското селище. Спирането на часовника при смърт е известно и практикувано и у сърбите, среща се и у другите славяни, гдето също така е ново културно явление²⁰. Мотивировката на тази практика у нас е: „защото така го правят другде“; у други народи е няколко вида: „ще удари смъртният час на още един от семейството“ (Луж). (Veckenstedt, 1886, с. 450), „защото, ако върви часовникът, ще попречи на душата да се възнесе на небето“ (Доф. – Фр.) (Genper, 1932, с. 181). Тия народни обяснения са вторични, формирани по линията на някакви представи от други категории, и то с християнски характер. Такова е и едно

²⁰ Шневайс, 1929, с. 267; Schneeweis, 1931, с. 80; Sébillot, 1886, с. 155, 156.

от тълкуванията на Шневайс, според което спирането на часовника съответствува на спирането на живота (Шневайс, 1919, с. 267).

Всъщност, излизайки от обстоятелството, че става дума не за малки джобни часовници, а за будилници или за стенни часовници, които освен че силно тракат, но често пъти отчитат и часовете, получасовете и четвъртинките с биене, а някои дори с продължителна и силна музика, трябва да се приеме за начало на тези практики желанието да се възстанови по-голяма тишина, каквато по принцип се спазва при умирање. В този случай е важно и второто тълкуване на Шневайс – „да не се нарушава спокойствието на мъртвеца“ (Schneeweis, 1931, с. 80). Все така правилно е и „модерното обяснение“, което дава А. В. Женеп – „qu'en effet le silence doit régner dans la chambre, la maison au même la rue quand il y a un mort (coutume également parisienne)“, камо го подкрепя и с обичая в Швейцария и в Савоя в такъв момент да се снемат и звънциите на кравите (Genper, 1924, с. 182, 190). В някои места това отношение към часовника в случай на смърт не е познато (срв. Loorits, 1932, с. 181).

2. Почти навред, гдето има огледало в помещението, щом издъхне болният, го покриват с кърпа. В с. Кортен (Новоз.) в такъв случай „всички паници от рафтовете и огледалото ги обръщат наопаки. Цяла година стоят захлупени, жалеят гемец.“ Огледало, ако има, „затънтват го да не свети“ (Вак. – Ихт.).

У българите колонисти в Южна Русия забиват с черен плат огледалото „да са ни угледа покойникът“, т. е. да не се отрази в огледалото, или

го обръщат със стъклото към стената (Державин, 1914, 149–151), или се пазят самият мъртвец да не се слага пред огледалото (См. – Пан.). В някои случаи у нас този обичай с огледалото не е познат (срв. Вакарелски, 1935, с. 402).

Немотивиран, обичаят изобщо е твърде разпространен сред българите. На тази процедура се подлагат и портретите, дори и иконите, за да не светят. Обичаят да се покриват огледалата е един от най-разпространените у всички народи²¹. Народните мотивировки у грузите народи имат следния характер: „da se ne bi mrtvi vidio u ogledalu, pa se poslje vtacáo za svojom slikom“ (Омок). У лужичаните, ако огледалото не е покрито и умрелият се огледа в него, непременно някой ще умре (Veckenstedt, 1880, с. 450). Същото се отнася до вазите, пълни с вода.

Въпреки че няма такива обяснения, този обичай е предназначен да попречи на душата да се удави. Покриването се отнася и за съдините с мляко, масло и други – „то е да се попречи на душата да се забави“ – у французите. По-нататък А. Ван Женеп казва и за огледалото: „да се попречи на душата да се огледа (във вид на труп)“, или „душата не би искала да си отиде, защото ще се види толкова хубава в новата си форма“. Пак според Женеп народът вижда подобие между стъклото (съответно огледалото) и водата и предполага, че то трябва да се покрие да не би душата да се удави (Genep, 1932, с. 182). В различните тълкувания на народи-

²¹ Срв. например Sartori, 1910 и по-често Jaworszak, 1936, с. 82; Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 77; Liebrecht, 1879, с. 350; Cajanková, 1956, с. 294.

те има един неоспоримо общ момент: предпазване да не се огледа, т. е. да не бъде видян в огледалото мъртвецът. Обясненията от страна на науката също така не се съгласуват. Съобщавайки различните народни обяснения и основания у французите в Горен Бретан и подчертавайки разнообразните обяснения на най-видните фолклористи, Женеп остава читателя си да избира между наличните теории (Genep, 1932, с. 182). Наистина е трудно да се обясни този случай по системата на Женеп за преходните обреди. Един от по-близките славянски фолклористи, спирайки се върху случая у лужичаните, авторитетно съобщава мотивите за обръщането на огледалото: 1) боязън от втора смърт и 2) идентифициране на душата с човека и следователно води до смърт (Schneeweis, 1931, с. 80). Мотивът за опасение от смърт е безусловен. Той може да бъде формулиран или неформулиран. Фактът, че това покриване е с цел да се избегне „огледването“ на покойника, показва, че съществува опасност. Опасността от друга смърт по този повод дори е изразена в много от приведените варианти. Идентифицирането на душата с тялото, както е казано в случая, е непонятно като мотив.

Да се схваща началото на този род постъпки като предпазване, както е в много други случаи, при които човек нарочно се обличва с огледала (Кагаров, 1928, с. 22), не е възможно, тъй като то се покрива, за да не се вижда. Единственото правилно обяснение на посочените народни интерпретации трябва да се търси в асоциативната логика. Именно обстоятелството, че чрез откритото огледало живите, съетящи се около мъртвото тяло, могат да го видят отразено (огледално) и в огледа-

лото. Двойното присъствие (или двойната наличност) на мъртвото тяло по такъв начин е като зла прокоба, отправя първобитната мисъл към повторението на смъртния случай.

3. Само по този начин стават понятни и случаите с покриване на *всички лъскави предмети*, които се намират в помещението с умрелия, т. е. такива предмети, които действуват като огледало. Особено често става това с наредените по лавиците глечосани съдини. Те се поклапват по най-удобен начин, тъй че да се вижда само матовата им страна. От същото естество е покриването с черен креп и на пианото в къща, где то има умрял (във Франция) (Генпер, 1932, с. 182). Вариация е покриването с плат или дори с траурен креп на портрета на мъртвеца, ако има такъв. В този случай нарисуваният (и още повече фотографираният образ) се явява вместо отражението в огледалото. То се знае, че точно тия случаи са по-нови и вторични модификации на ония в огледалото; по-строга логичност в отношенията мъртвец – образът му – отражение в огледалото няма нужда да се търси, тъй като за асоциативното мислене са характерни известни прескачания, особено при вторичните вариации. Тук има една успорегица на правилото, че за първобитния човек образите са тъй действителни, както и самите предмети и същества, на схващането, че това, което се случва на образа, се случва и на първообраза (Naumann, 1936, с. 68, 69). Слагайки като първични случаите с гладките лъскави предмети, не можем да нямаме предвид и съдините с вода, особено тия от тях, които са с по-широки отвори, като паници, котли, копанни и др. Известно е, че водата в спокойно състоя-

ние е най-първобитното огледало. На това качество на водата се дължи и обичаят да се разлива къщата вода при настъпване на смърт в даден дом или да се покриват плъните с вода съдини с кърпи или месали. Тъкмо тъй постъпват и французите, които покриват вазите, пълни с вода. И тъй като никой документ не дава обяснение на това, Женеп му дава свое тълкуване (срв. по-горе). Подобни чисто авторски, непочиващи на сериозни основания тълкувания има и в обясненията на А. Сендрей (1951, с. 15).

Г. ОТВАРЯНЕ НА ВРАТИТЕ И ПРОЗОРЦИТЕ

1. У българите е повсеместен обичаят малко преди смъртта, щом умре човек или малко по-късно да отворят вратата или прозореца на помещението, в което той се намира. Този традиционен обичай, който на някои места извършват след изнасянето на тялото, се схваща като осигуряване възможност на душата да напусне къщата, за да излезе лошото след мъртвия. Такова отваряне на врати и прозорци в с. Трънчевица, Никополско, през 1783 г. е описано особено живописно от католическия мисионер Сперандио (Giacomo Sperandio). На него му направило впечатление, че народът схващал твърде материално душата. Вярвало се, че свещеникът могъл да ѝ попречи да излезе. Така една жена, оплаквайки умрялата си сестра, се обърнала към свещеника с укор: „Е, домине, защо остави да излезе душата на сестра ми! Ах, вижда се, че ти не си я обичал!“ (E, il domine, zascto pusti da izlese dusciata od mojata sistra? Ah, vidi se, da ti ja ne si

miloval!) А преди това, когато болната още не била издъхнала и агонизирала, една жена извикала: „Отворете, отворете вратата, да излезе душата!“ Тази жена обяснила на Сперандио, че болната се мъчела – охкала и плачела – в този миг, защото душата ѝ виждала, че вратата на стаята е затворена, та не можела да излезе навън (Милетич, 1905, с. 55, 56, 96, 97).

От този жив разказ личи известно схващане за материализираните качества на душата, което е познато и на много други народи. То е и в основата на обичая да се отварят врати и прозорци при смърт. Обичаят се смята за присъщ на всички славяни (Сендрей, 1951, с. 15) и на много други народи в Европа и извън нея²².

Интересни и показателни за етнографа са обичаите и вярванията на хърватите. В Оток при смърт веднага отварят прозореца, за да излезе душата. Непосредствено след това всички прозорци се затварят, за да не се върне тя. Ако душата се върне по някакъв начин, вярват, че тя стои при тялото, докато то бъде изнесено за погребение. Ако в къщата няма прозорци, душата излиза през вратата. В друг случай обясняват, че докато изнесат тялото, отварят и прозорците, и вратите на всички сърагу: *sve što se otvoriti dade, da duša njegova zatjelom izacte, ako je još u kući ostala, le dosad se je svaki prozor zatvarao da ne izleti, ako nije odmah izašla* (Zenžo, III, 1890, с. 30, 40). Последният случай, прозорците да се отварят и след това да се затварят, за да попречат на душата да се върне, обяс-

²² Fischer, 1921, с. 80; срв. u Naumann, 1935, с. 84; Lippert, 1882, с. 385; Loozits, 1932, с. 180; Weigand, 1895, с. 200.

нява съществуващия у някои народи обичай само да *затварят прозорците при смърт*²³. Материалът, който изнася Женеп, показва, че обичаят да се затварят прозорците може и да е вторичен, защото тъкмо в местата, където затварят прозорците, съществуват вярванията, че отварят прозорците, за да отпътува душата, която често виждали да излиза във вид на гълъб; за да улеснят душата да се качи на небето; за да позволят на душата да си отиде и др. (Gennep, 1932, с. 180, 181).

И тъй, затварянето на прозорците, на вратите и други с оглед да се възпре душата, ако не е отражение на мисъл за възпрепятствване на душата да напусне дома, стремеж да ѝ се наложи изобщо да не напуска тялото, то е резултат на вторична мисъл за задържането ѝ по-продължително време в жилището, като израз на приятелско чувство и отношение, на любов към самата нея, както е било приживе.

Какви идеи у първобитно мислещия човек могат да се появят при дадени обичаи свидетелствува и практиката у някои френски краища, в които при преминаване на погребално шествие затварят врати, прозорци, шкафове, антрета и др. А. В. Женеп правилно тълкува промяната на този обичай: от желание да се попречи на душата на умрелия да влезе и да се скрие в някоя от къщите – в знак на почит (*marque de respect*) към нея (Gennep, 1909, с. 254).

²³ Срв. Gennep, 1932, I, с. 180; Bogatyrev, 1929, с. 125.

Д. БДЕНИЕ НАД МЪРТВЕЦА

1. Общонароден обичай е мъртвецът да бъде грижливо пазен, докато е-вкъщи – денем и нощем, за да не бъде прескочен от каквото и да е животно, защото, ако бъде прескочен, става вампир²⁴. Пазенето вредом става от близките и домашните на мъртвеца. Обикновено това извършват по-стари хора, на места само жени, които през цялото време стоят около мъртвеца (Бел. – Пл.).

Най-често такава опасност е домашната котка, затова тя бива или изгонвана от къщи, или затваряна някъде, или похлупвана под корито (Поибр. – Пан.).

Освен от прескачането на котка, мъртвият ставал вампир и от прехвъркването на кокошка през трупа (Корт. – Новоз., Ярл. – Сам.) или ако куче го прескочи, или ако дори човек подаде нещо през мъртвеца. В Кюстендилско дори не се здрависват през трупа поради същите опасения (Захариев, 1935, с. 260). По тези причини не подават нищо и през незаровен гроб (Паз.). Хърцоите в Разградско освен това вярват, че ако на него кацне муха, мъртвият цял да „вампирия“ (Ангелова, 1931, с. 135).

На известни места се смята, че само когато мъртвецът е *твърде стар* и бъде прескочен от нещо, само тогава става вампир (Маринов, 1914, с. 216). Интересно е вярването и в някои кюстендилски краища: „вампирът произлиза от умрял човек, когато от недобро чужане го прехрипне някоя кот-

²⁴ Стаматов, 1963, с. 206; Филиповић, 1939, с. 457; Бояджиева, 1931, с. 211; Генчев, 1974, с. 288; Вакарелски, 1935, с. 404; Карааланов, 1903, с. 227; Марков, 1895, с. 264; Кенов, 1936, с. 109, 110; Державин, 1914, с. 150.

ка, или пък не е прободен в пъпката с ръжен, преди да го положат в гроба“ (Любенов, 1891, с. 21), а в Каменица в старо време са порязвали с остър нож краката или ръката на мъртвеца, за да пусне кръв и по този начин кожата му ставала негодна за гайда, каквато дяволът желал да направи и да увампири мъртвеца (Захариев, 1935, с. 260).

Пазенето на мъртвеца да не бъде прескочен от домашно животно, за да не стане вампир, е практикувано у всички славянски народи²⁵, регистрирано е и във Франция (Sébillot, 1886, с. 156).

2. Мюсюлманите на Балканския полуостров (и циганите в Сърбия) грижливо пазят да не падне *някаква сянка* от глава на мъж или на някакво животно върху трупа, защото тази сянка ще му вдъхне живот, опасен за живите, а в Босна не позволяват котка да се качи и да ходи по стаи с платно, защото се вярва, че ако от това платно се направи покрив на мъртвец, той ще стане вампир (Krauss, 1908, с. 126). Според Зенон Кузеля бдението над мъртвеца се пази строго у първобитните народи. Затова се споменава и в староиндийската литература, среща се и у древните гърци и римляни, у старите германци и скандинавци, а основателно може да се допусне и у древните евреи и араби. В средновековието то е било повсеместен обичай. А днес в съответно изменени форми се пази освен у славяните и на някои места в Швейцария (Кузеля, 1913, с. 183, 184).

²⁵ Carney et Nicolaides, 1889, с. 320; Дробняковић, 1960, с. 159; Матић-Бошковић, 1962, с. 176; ZbNZO, III, 1880, с. 30; Moszyński, 1928, с. 209; Кузеля, 1913, с. 188, 189; Poniatowski, 1932, с. 331.

Е. ОПЛАКВАНЕ

1. Една от проявите след умирането на човек е *да бъде той оплакван*. По всички краища, населени с българи, съществува и поговорка „Сватба без гайда и мъртвец без тъжачка не бива“ (Геров, 1904, с. 397). В Северозападна България оплакването се смята дори по-необходимо от църковното опело – мъртвец може да не бъде опят от свещеник, но не бива да бъде погребан без оплакване (Геров, 1904, с. 397). „Щом умре, ще го оплачат пешици“ (П. – Пан.). А. Иширков пише за българските гробища: „Плач, рев, приличен на вой, чупене на ръце, готовност да се хвърлят в гроба... придружават всяко погребение“ (Иширков, 1906, с. 106). Друг пише: „От два километра може да се познае в коя махала или колиба има мъртвец, толкоз високо вият и го оплакват. Често пъти по силната „вияница“ селяните съдят дали един мъртвец е добре „отреген“. Трети: „веднага след издъхването надават писък и плач до небеса, като понеже това е придружено дори и с клетви против бога“²⁶.

2. Една от характерните черти на оплакването на мъртвците е, че то става с *висок и силен глас*²⁷.

Много вярно и типично е описано оплакването на млад син от майка в разказа „След войната“ от М. Георгиев: „Тръпка, Ликовата майка, погви лявата си нога и оправи разрошените косички на Ли-

²⁶ Захариев, 1918, с. 139; срб. и Бояджиева, 1931, с. 211; Любенов, 1887, с. 49; Марков, 1895, с. 264, 265.

²⁷ Смилянски, 1925, с. 60; Петричев, 1931, с. 71; Ангелова, 1931, с. 135; Георгиева – архив на ЕИМ.

ка, поизгаде малко врата си напред, вперил погледа си в полуотворените Ликови очи и почна да оплаква и нарежда своите възпоменания и илюзии, които е имала за своето изгубено нещо... Колкото са раздирателни думите, които бедната майка нареждаше, толкова по-скръбен, толкова по-покъртителен беше гласът, с който тя нареждаше тези думи. Тръпка не говореше, а пееше. Гласът на тази грозна песен се ту прекъсваше, като че излизаше от омамо-мощени гърди, ту се издигаше на края при всяка мисъл, като че изразяваше една безпределна отчаяност на сърцето! Оплакването във вид на песен е твърде разпространено, особено по западните краища на нашата страна“ (Георгиев, 1961, I, с. 73, 75). През 1782 г. споменатият католически свещеник Джакомо Сперандио отбелязва в с. Петикладенци (Ник.) чуждия за него обичай: когато една болна се поминала, щом издъхнала, домашните ѝ излезли на двора и с виковете и рева дали знак да знае цялото село, че в тяхната къща има умрял човек (Милетич, 1905, с. 55).

Велегласността на оплакванията дори е влязла в някои съответни игри на децата, както е например в Охрид (Спространов, 1895, с. 255). И затова покрай означението „оплакване“, „плачене“, „пожене“ и други то се нарича често „виене“, „припяване“, „нарицане“, „трубене“ и „виявица“, някои от които изразяват определено високотласието²⁸.

Тази характерна черта на оплакването е отразена в самите оплаквания. Една оплаквачка в Кюстендилско започва своето нареждане с думи-

²⁸ Смилянски, 1925, с. 60; Константинов, 1899, с. 591; Генчев, 1974, с. 292; Стаматов, 1963, с. 206; Петричев, 1931, с. 71; Бояджиева, 1931, с. 211; Захариев, 1949, с. 215.

Е. ОПЛАКВАНЕ

1. Една от проявите след умирањето на човек е *да биде тој оплакван*. По сèички краишта, населени со българи, съществува и поговорка „Сватба без гайда и мъртвец без тѣжачка не бива“ (Геров, 1904, с. 397). В Северозападна България оплакването се смята дори по-необходимо от църковното опело – мъртвец може да не биде опят от свещеник, но не бива да биде погребан без оплакване (Геров, 1904, с. 397). „Щом умре, ще го оплачат пешин“ (П. – Пан.). А. Иширков пише за българските гробища: „Плач, рев, приличен на вой, чупене на ръце, готовност да се хвърлят в гроба... придружават всяко погребение“ (Иширков, 1906, с. 106). Друг пише: „От два километра може да се познае в коя махала или колиба има мъртвец, толкоз високо вият и го оплакват. Често пъти по силната „вияница“ селяните съдят дали един мъртвец е добре „отпреген“. Трети: „веднага след издъхването надават писък и плач до небеса, като понедегде това е придружено дори и с клетви против бога“²⁶.

2. Една от характерните черти на оплакването на мъртвците е, че то става с *висок и силен глас*²⁷.

Много вярно и типично е описано оплакването на млад син от майка в разказа „След войната“ от М. Георгиев: „Тръпка, Ликовата майка, подви лявата си нога и оправи разрошените косички на Ли-

²⁶ Захариев, 1918, с. 189; срв. и Бояджиева, 1931, с. 211; Любенов, 1887, с. 49; Марков, 1895, с. 264, 265.

²⁷ Смиљанић, 1925, с. 60; Петричев, 1931, с. 71; Ангелова, 1931, с. 135; Георгиева – архив на ЕИМ.

ка, поуздаде малко врата си напред, вперил погледа си в полуотворените Ликови очи и почна да оплаква и нарежда своите възпоменания и илюзии, които е имала за своето изгубено чедо... Колкото са раздирателни думите, които бедната майка нареждаше, толкова по-скръбен, толкова по-покъртителен беше гласът, с който тя нареждаше тези думи. Тръпка не говореше, а пееше. Гласът на тази грозна песен се ту прекъсваше, като че излизаше от омаломощени гърди, ту се извиваше на края при всяка мисъл, като че изразяваше една безпределна отчаяност на сърцето! Оплакването във вид на песен е твърде разпространено, особено по западните краища на нашата страна“ (Георгиев, 1961, I, с. 73, 75). През 1782 г. споменатият католически свещеник Джакомо Сперандио отбелязва в с. Петикладенци (Нук.) чуждия за него обичай: когато една болна се поминала, щом издъхнала, домашните ѝ излезли на двора и с виковете и рева дали знак да знае цялото село, че в тяхната къща има умрял човек (Милетич, 1905, с. 55).

Велегласността на оплакванията дори е влязла в някои съответни игри на децата, както е например в Охрид (Спространов, 1895, с. 255). И затова покрай означението „оплакване“, „плачене“, „тожене“ и други то се нарича често „виене“, „припяване“, „нарицане“, „трубене“ и „виявица“, някои от които изразяват определено високотласието²⁸.

Тази характерна черта на оплакването е отразена в самите оплаквания. Една оплаквачка в Кюстендилско започва своето нареждане с думи-

²⁸ Смиљанић, 1925, с. 60; Константинов, 1899, с. 591; Генчев, 1974, с. 292; Стаматов, 1963, с. 206; Петричев, 1931, с. 71; Бояджиева, 1931, с. 211; Захариев, 1949, с. 215.

ме: „Ела, сине, да плачем, да се чуе до бога!“ (Любенов, 1896, с. 58). В друго оплакване:

Помагайте да плачем,
до небеси да се чуе,
беаки бога ќе измолуме
да оживи Разделина;
место неа аз да умрам!
(Цепенков, 1889, с. 45, № 10)

В Северозападна България с едно кратко силно оплакване от домашна жена, сегнала при хамбара или на гръвника в двора, се известява из селото, че е умрял болникът. След като бъде стъкмен мъртвецът, домашни и близки по ред, плачейки, изреждат бишуето му (Маринов, 1892, с. 230, 231).

В народна песен от Устово, сега квартал на Смолян, Марковица, като разбира, че Крали Марко е загинал, прави следното:

.....
Та расплетя морни коси
и распусна ясни глася
ум земьона ду небону:
— Загина ми Крали Марку!
(Шишков, 1890, с. 136, № 9)

3. Оплакват мъртвеца винаги *най-близките му роднини* – домашните, обикновено жените. За мъжете е срамно да оплакват високо, „сълзите са женска работа“²⁹.

²⁹ Кенов, 1936, с. 110; срв. и Захариев, 1949, с. 215; Генчев, 1974, с. 292.

Близките роднини още отдалеч започват да нареждат сърцераздирателно за покойника, след което оплакват и своите скоро починали (Уг.) (Радоев, ръкопис). В някои видински села ставало и общинно, общоселско оплакване на мъртвеца (Коцов, 1884, с. 32). Към таква оплакване води и честото присъединяване на външни посетители, които също намират сгода да поплачат своите покойници по този случай (Шанкарев, 1891, с. 141). Оплаква се, докато мъртвецът е вкъщи, после по пътя, когато го отнасят за гробищата и след това на помениите след третините. На някои места, като в с. Вистрица (Кюст.), се смята за срамно, ако по пътя до гробищата няма гласно „виене“. И то продължава до зариването на гроба (Ранов, 1941, с. 34). В зависимост от конкретните случаи оплакването на гроба може да става много често и през цялата година, както Кузинери пише: „Надгробното оплакване от страна на жените в някои български краища е било в обичай цяла година след погребението – по беднъж в седмицата. То се е състояло във възпяване добрините на покойника и собственото нещастие“ (по Попов, 1907, с. 782).

Оплакването става с навеждането на оплаквачката (или общо на оплаквачките) над тялото на покойника, докато е у дома или в колата по пътя, ако го откарват с кола, а ако е носен на ръце, следвайки непосредствено след него (срв. Басанович, 1891, с. 103). На гроба оплакването става, както оплаквачката се навежда ниско над гроба или слага главата си на него.

В някои места, ако майката оплаква своя рожба по-късно, след погребението, тя често отнася на гроба някоя от грехите ѝ, поставя я над

гроба и плаче над нея, след което пак си я връща у дома (Филиповић, 1939, с. 403).

4. Наети със заплащане или поканени чужди жени да оплакват безплатно, заради качества им на добри оплаквачки, обикновено няма у българите (Генчев, 1974, с. 292). Много рядко са отбелязани подобни случаи, които могат да потвърдят общото споменаване у М. Филиповић (Филиповић, 1937, с. 484, 485). Има и една приказка от Охрид, която обаче повече отрича такова оплакване (Шанкарев, 1968, с. 62). Обикновено оплакват съпругата, дъщерята, сестрата и майката. Това, както и липсата на платени оплаквачки е характерно за българите. Това съзнават и селските българи, живеещи в тесен контакт с други етнически групи в с. Долно Локачери (Охр.). Менка Димитрова Цветкова съобщава: „Тажене со пари не. Со пари не тажат! Со пари тажат в Горна Белица (Стружко), власи са. Да те плачат од Горна Белица – е клетва у нас: ова ќе рече да умреш.“

5. По съдържание оплакванията са твърде разнообразни. Зависи от конкретните случаи – възрастен или млад човек, от семейните отношения между покойника и оплаквачката, от причините за смъртта и др.

В оплакванията плачещата изказва своята мъка за неизвестната съдба на покойника; изреждат се молби към бога да съживи отново покойника, а често пъти и укор към орисията и към бога за отсъдения край. По-страничните оплаквачки си спомнят и за по-раншни техни покойници и поръчват на оплаквания да отнесе поздрав и на тях. Така например майка съобщава на покойната си неженена дъщеря, че се е разгърнало голямо хоро, на кое-

то са се наложили гружките ѝ, само тя отсъствува:

„... лю теб та нема, та нема!
лю теб та нема, чего, лю нема,
а-ах-ъх-ъх-ъх!“

(Петколичев, 1963, с. 136)

Дъщеря, която оплаква майка си, подчертава своето сирачество и безпомощност. Много вярно и съответстващо на бита в Пиргон Т. Влајков предава оплакването на героинята си деля Гена към покойната ѝ майка: „Ох, мамо, мамо! Защо ме остави сираче? Кой ще мене, сирота, на ум да научи? Кой ще сега, мамо, мене да утеша? Кой ще, мамо, гружинка да ми бъде? За кого ще сега да се грижа? За кого ще, мамо, да приноса? С кого, мамо, дни ще да посрещам? С кого, мамо, ще се разговарям? Кажу, мамо, кому ме оставяш, като съм си самичка на света?“³⁰

Стара жена оплаква стареца си: „А бе, Рагьо, мили друже! Едва съм дошла, Рагьо, да ти се оплача, че съм болна вече от нашата разгяла! Ох, Рагьо, мили друже, дошла съм да ти кажа, колко съм натъжена! Вчера съм одила, Рагьо, на Съдгец по наши пътеки, по наши ниви и ливади, дето сме люлки вързвали, та сме си деца люляли, люляли, Рагю, гледали... Поплаках и понареждах, никој не ме чу, не разбра, по тебе, Рагю, че горя“... Изреждат се и спомени за тругови случаи (Радоев, ръкопис).

Майка в оплакването си се обръща към бога да върне в живота чедото ѝ:

³⁰ Влајков, 1967, с. 171. За тази тематика в оплакванията срб. по-обширно у Динков, 1972, с. 360 са.; Тодоров, 1971, с. 149.

Леле, боже, леле,
върни, боже, леле,
това скupo чедo;
върни, боже, върни
майка да си зарадуе!"

(Мартинов, 1958, с. 331)

В някои тъжачки има изрази, в които границата между жалба и укор е напълно загубена, има протест – обвинение и проклинане и към болест, и към бога:

Пуциньо, Пуциньо!
Защо ме така изгори?
Защо ме така изеде?
У мене ли найде да се совреш?
Боже, боже...
Ненабогувал се, боже се!
Боже, боже, криводелниче!
Защо криво дельиш?
Защо ме така изгори
много ли деца биде у мене? ...

„Странно, противоположност – пише записвачът. – Докато лежи болният, стараят се да угаждат всичко на опасната гостенка – болестта. Но щом умре, те излизат от търпение и изсипват хули хули против нея“ (Марков, 1895, с. 264).

Мисионерът Балаганин при българите католици пише в доклада си между другото, че хората при голямо нещастие „роптаели дори и против бога“. Сам той чул как стари баби в такива случаи казвали: „Божее, какво ни стори, божее, сиги ти си нашия душман, боже“ (Милетич, 1905, с. 61).

Има някои специални случаи, които при *оплакването се ограничават* или напълно забраняват. Така например в Бобошево (Станк.) неприлично се смятало жена много да оплаква съпруга си, както и мъж жена си. Също така годеницата не бива да оплаква годеника си, за да може по-лесно да се омъжи (Кенов, 1936, с. 110).

6. Независимо от съдържанието, чието систематизиране и характеристика е предмет на нашето специално фолклорно изучаване, трябва да се отбележи, че оплакванията и по форма, и по начин на изпълнение, а в някои райони и по мелодия са поетически жанр – в основата си лирически, но в известна степен и епически. Записвачите обикновено отбелязват и подчертават оплакванията в стихотворната им форма.

Ето как ги схващат някои наблюдатели: „Женските от дома и от рода му се припаят, т. е. с жаловен и натъжен напев в стихове от по 10 срички изреждат живеячката му... Припаят се една, две, три и повече, ала не на чифтова, но всички изведнъж“ (Константинов, 1899, с. 59). „Чудни са наистина нашите жени во таженъето... Голема гарба имат во таженъето. Коя от коя се напреварваат да го редят умренио со ред зброи од неговио живот – арен или лош, сиромашки или богатски, спроти болеста що имал, спроти екумо що се лекувал, спроти младостта що я имал, али старостта и други много неща... Ке се наредат домашните жени около него според старостта и младостта на жените и ке почнат да го тажат на коя му е рего, ако има снаа, керка и таа ке ѝ помага на първата... При такива майсторици тажачки, кой що се тажат... во жалната история що му я редат со плач и на глас како

некоя най-убава песна, що се пей од некој много песнарија и гласовит човек" (Цепенков, 1900, с. 103, 104).

Често пъти съдържанието им се редува с постоянни рефрени, като например:

От душмана, мило моё, тебе гуша,
тебе гуша, мило моё, изкочила!
(Филипович, 1927, с. 486)

Като оплаквания те се изпълняват винаги с проточени мелодии, а като поетически излияния тяхното съдържание и вярванията за душата и загробния живот на мъртвците са станали основа на цял цикъл от песни³¹.

Тия непрестанни оплаквания и сълзи на гроба според вярването смуцават покойника, досажат му. В народното творчество покойникът моли от гроба да престане оплакването. В Дебърско е записана легендата: една майка имала две деца, които умрели едно след друго. Тя плакала за едното, а за другото не плакала. Когато тя умряла и отишла в рая, видяла децата си, че носят по една стомна: момченцето, за което не плакала, имало в стомната си студена вода, а другото – вряла вода. Съдържанието на песните има различни варианти. Ето няколко примера: едничък син на родителите се обажда от гроба на сестра си:

– Сестро ле, бела Радуно!
Да кажеш, сестро, на тата,
на татата, още на мама:

³¹ Спецификата на тъжачките като художествен жанр е предмет на фолклорни изучавания у нас като у Д и н е к о в, 1972, с. 355 сл., едето е посочена и останалата литература.

на тата – да се обръсне,
на мама – да се опере
и кърпа да си забради.
А тизе да се омиеш,
косата да си оплетеш,
че гато поидем с дружина
да пием вода студена,
всичките пият водица,
язе не мога да пия,
защо ме много жалите:
па кога прида да пия,
водата ми се размати
от вашите сълзи горчиви.
(Вълчанов, 1900, с. 120)

Или

Димчо са ют гроб провикна:
– Стига ми, мамо, доождай,
йот сълзи в ряка лежа! ...
(Златаров, 1893, с. 54)

Покойникът Стоян след непрекъснатите плачове на булчето си над гроба му („ката ден на гроб ходеше, плачеше и нареждаше“) се обажда от гроба:

Я стани, стани, Стоянице,
я стани, че си иги...
душата ми беше в рай божи,
от твоите сълзи горещи,
гуша ми ѝ сега в ожендема!
(Илиев, 1889, с. 226, 227)

7. Би било чудно, ако оплакването бе ограни-

чено само в българските земи. Напротив, може да се каже, че в земите на другите южнославянски народи оплакванията са почти напълно еднакви с българските. Едно от означенията на оплакванията там е „бугарење“, „бугариње“, „бугарат“ (Дробњаковић, 1960, с. 162).

През 1578 г. Ст. Герлах описва как в Кючук Паланка порой завлякъл една къща и удавил осем жени и деца. Умрелите били оплаквани от селяни, които пеели жални песни и регели (Reyehenweise): 2-3 жени – един стих, след тях пак 2-3 – втори стих. После дошли няколко други жени с плачове, скубели косите си и грацели образите си и целували лицата на умрелите (Иречек, 1884, I, с. 126).

У сърбите платени (наемни) оплаквачки няма. Обикновено мъртвеца оплакват по три жени едновременно. Но у преселените в Словакия хърватски обичаят с наети оплаквачки е съществувал и силното оплакване е постоянно³². Обичайното гласно оплакване имаше случай да чуя и в София през 1938 г. при погребението на черногореца Лобарга, бивш служител в черногорското посолство, живеещ на ул. „Волов“, № 35; оплакваше го негова позната. В Черна гора, както и другаде у сърбите при оплакване е практикувано и *самобичуването*.

От многостранното *съдържание* на оплакванията трябва да се отбележи и постоянното изпращане много здраве на по-преди умрелите (Петровић, 1968, с. 81). Погребалните обичаи у сърбите са отбелязани и в средновековието, когато крал

³² Милошевић, 1940, с. 232; Шаулић, 1929, с. X; Бушетић, 1902, с. 24; Дробњаковић, 1952, с. 63; Влаховић, 1962, с. 162 сл.

Милутин оплаква майка си Елена (Дробњаковић, 1960, с. 162). От споменатите стари оплаквания личи, че промяна в тях няма и до днес.

Ограничение на оплакването у сърбите има за нощно време, защото с него се привличали зли духове (Дробњаковић, 1960, с. 162). Тук се пази и сълза да не капне върху покойника през време на оплакването му (Шневајс, 1929, с. 273).

Относно *веселите прояви* у черногорците на някои места при погребение *се играе хоро*. П. Ж. Петровић посочва дори образи на хоро върху надгробни плочи (Петровић, 1955, с. 5, 6).

Според Новица Шулич сръбските оплаквателни песни притежават много стилни особености на юнашкия епос, а погребна литературна характеристика на оплакванията у сърбите дава П. Влаховић (Влаховић, 1970).

П. Белон описва оплакването като най-фантастичното, което човек може да си представи у гърците през XVI в.: „Когато някой умира (умре?), жените се събират в определено място и от ранна сутрин, още преди да настъпи денят, започват да *вият* и да се бият в гърдите, като раздират с нокти страните си и разпускат и разчорюват косите си така, че човек изпитва жалост да ги гледа. И за да извършат още по-добре обичая си, *те наемат една жена*, която има хубав глас и пее по-силно от другите, за да се доловят по-добре отделните думи. Те плачат, като напълват плачовете си с възхвали за *умрелия* от рождението му и чак до смъртта му. Случва се твърде често, че в такъв случай жените наистина се изпомпирват, понякога млади момичета подграват цялото си лице“... (Белон, 1955, с. 31).

Означението на надгробните оплаквания у днешните гърци е *Μυρολόα*, а у румънците — „*mirolage*“ и „*cuntitse lăpigoase*“. У последните веднага след опелото близките родственици заплакват с дълги високи тонове, като и други се присъединяват към тях. Това продължава от 4 до 6 часа. А жени, които имат от къщата си скоро умрели, в оплакванията си изпращат поздравления и на тях (Lazar, 1910, с. 169).

У албанците жени оплакват песенно, като се сменят и се допълват една друга; плачат по гве: една пее, друга отпява. За по-богатите се наемат и оплаквачки³³.

Оплакванията у източните славяни са засвидетелствувани още от старите руски летописци. Високото гласно оплакване на задушница се отбелязва и в Стоглавът (Барсов, 1887, с. V, IX). То е повсеместно и по-късно³⁴. И тук оплакват главно жени. Платените оплаквачки у украинците са рядко явление, но у русите са редовно срещани (Zelenin, 1927, с. 330, 331).

Ограничения на високото и изобищо на демонстративното оплакване въпреки всичко съществува и у източните славяни, и най-вече у украинците с единствено обоснование, че плаченето вреди на умрелите³⁵. В някои райони тази забрана е подсилила веселите вечери у тях, наричани „досижины“, особено в случаите, когато освен препоръките да не се

³³ Hahn, 1854, с. 151; Чабей, 1936, с. 309, 310.

³⁴ Вовк, 1889, с. 210; Зеленин, 1915, с. 614; Мансика, 1928, с. 139, 146; Махлер, 1936, с. 48; Zelenin, 1927, 330–331; Мосзунски, 1928, с. 209.

³⁵ Срв. Moszyński, 1928, с. 209; Кузеля, 1914, с. 121; Кузеля, 1913, с. 204; Махлер, 1936, с. 46.

плаче много след погребението и преди това, когато се върнат у дома, да се изрече „колко е хубаво без покойника“ (Вовк, 1889, с. 208). Може би има основание Зеленин, като казва, че оплаквателните песни са отражение на представата, че мъртвият може всичко да чуе. Оттук и запазенният по някои места обичай погребалното или поменното тържество да завършва и с весели песни (Zelenin, 1927, с. 331). За това помага и твърде важното обстоятелство, че тия тържества почти винаги са съпроводжани с обилно ядене и пиене и на ферментирали напитки (медовина, вино, а в последните векове и водка).

Изобищо източнославянските погребални оплаквания, включително и румънските, са сложни и дълбоко обредно граматични излияния, при които и конкретно субективното чувство, и традиционно религиозното настроение се преплитат тясно и изразяват в искрена и покъртителна поетична форма. В това отношение тия оплаквания са твърде близки и на българските. Едно специално проучване за тях като художествени прояви ще намери ценни постановки в изследванията на П. Богатилов и Е. Малер върху източнославянските оплаквания³⁶.

У западните славяни, както и у други народи католицизмът е въвел борба с оплакването³⁷ и от него са останали по-слаби следи. Така е у словаци, поляци, лужишки сърби³⁸, немци³⁹ и др.

³⁶ Срв. Bogatyrev, 1939, 90–92; Mahler, 1936, с. 44, 48, 244 и др.

³⁷ Срв. Bednarik, 1939, с. 82 и др.; Leger, 1901, с. 200.

³⁸ Bednarik, 1939, с. 82 и др.; Niederle, 1922, с. 696, 700; Fischer, 1939, с. 28; Vackenstedt, 1880, с. 450; Schneeweis, 1931, с. 100.

³⁹ Andree, 1896, с. 224; Böckel, 1906, с. 104; Bednarik, 1939, с. 82.

В страните и народите около Средиземноморието, на запад от Балканския полуостров, въпреки католицизма обичаят да се оплаква гласно е сравнително запазен. Така например в Корсика жените оплакват с песни, със силен вик покойника, а мъжете стоят мълчаливо и сериозно. Особено се отличават със страстност оплакванията на убит.

При това тези песни, наричани „*voseri*“, са твърде подобни по съдържание на южнославянските (Böckel, 1906, 108–113). Подобни на корсиканските са и оплакванията в Кабиле (Алжир) (Certeux et Carpo, 1884, с. 272). В Калабрия оплакванията спират, защото казват, че „демон“ се доближава към плаещите и се весели от тяхната печал. Нагробни оплаквания гласно стават и в Сардиния и Кампания (Böckel, 1906, 108–113).

В древния свят в района на Средиземноморието този обичай е също така широко упражняван. Като оставим настрана легендата за траките, които оплаквали новородените, а изпращали с веселба покойниците (Кацаров и Дечев, 1915, с. 124), у римляните погребалните оплаквания, наричани „*laeniae*“, са били нещо редовно (Hirt, 1907, с. 476, 726). За древните гърци и траки има сведения, че подобни оплаквания са устройвани главно при богатите погребения, като са били наемани специални оплаквачки⁴⁰. Според законодателството на Солон само най-близките жени оплаквали. Изкуственото избухване в плач, гласкането по лицето, удрянето в гърдите и главата е било забранено (Григорова, 1938, с. 12).

⁴⁰ Böckel, 1906, с. 101, 102; срв. и Кацаров и Дечев, 1915, с. 10

8. Общите положения в оплакванията са следните: навсякъде по света то е задължение и право на жените; високогласно оплаквателно пеене, нараняване и самобичуване при оплакването, изпращане на много здраве на по-рано умрелите и върването, че плачът, съответно съзлите, смущават спокойствието на душата⁴¹. Всичко това свидетелствува преди всичко за еднаквата чувственоост у човека изобщо (по случай смъртта на близък), насочва към широко историческо и общочовешко разпространение на един тип мислене и в зависимост от това – до близост на обичая, на поетическата форма и чувствена наситеност на оплакванията като творчество. В редицата на този сравнителен оглед наемните оплаквачки се явяват като резултат от аристократично развитие и затова намират рядко и слабо отражение в средите на труещите се маси.

Ж. ПРОЩАВАНЕ С ПОКОЙНИКА

1. Когато се забележат вече признаци за умирање, домашните и други близки роднини пристъпват до болния *до се простят с него*.

Обикновено това става, след като той бъде изповядан и причестен от поканения за това поп (Ранов, 1941, с. 33). В някои краища това спазват и лицата, които са имали някакъв спор с болния (Филиповић, 1937, с. 438). Прощаването става обикно-

⁴¹ Böckel, 1906, с. 100, 130; Genner, 1932, I, с. 185; Niederle, 1911, с. 247; срв. и Зеленин, 1915, с. 972 (за моргвините); Böckel, 1906, с. 130; Lippert, 1882, с. 108, 109.

вено с целуване на ръка на болния⁴², а някои в този момент дори изпращат много поздравя на по-рано умрели близки (Спространов, 1894, с. 20). Ако болният е в състояние, той отговаря на прощаващите се с него. При прощаването много често на гърдите на болния е сложена икона, която целуват най-напред, а после десницата му, ако е стар, или чедото му, ако е млад, или само иконата. В Ломско и другаде, като целуват при пъти десницата му, изговарят: „Прости ме (името му)“ (Басанович, 1891, с. 103). Това най-често става при опяването, при „последное целование“.

Заслужава да се отбележи, че в Скопска Църногория при изнасянето на мъртвеца от къщи му пеят песни, подобни на сватбените прощални (срв. Петров, 1907, с. 490). Опрощаването, което по същество е акт, еднакъв с най-обикновеното сбогуване при раздяла между близки и приятели, има чисто етичен характер. При този важен случай обаче необикновеният вече „пътник“ се изпраща с повишено разбиране и чувствуване на момента и опрощаването приема форма на християнско грехоопрощаване.

Този обичай се спазва не само от славяните, но и от циганите в Сърбия (Ђорђевић, 1933, с. 90). Чужда жена, която отида на погребение при смъртник, си приготвя китка от цветя и една свещ, облича си нова горна дреха, препасва през нея престилка и се забражда, като връзва кърпата под брадата (Цепенков, 1892, с. 171). Някои, като сложат

⁴² Ангелова, 1931, с. 134; Генчев, 1974, с. 292; Цепенков, 1896, с. 242; Петров, 1905, с. 31; Шапкарев, 1891, с. 143; Чолаков, 1872, с. 41.

китката при мъртвеца, изричат: „На тая китка да зануеш мояго сина“ (ако той е покойник) (Стамаков, 1963, с. 206).

2. Обичаят сбогуване (прощаване) с мъртвеца е присъщ на всички православни народи. Украинците смятат, че ако не сторят това, покойникът не ще може да отиде на онзи свят (Вовк, 1889, с. 209).

Румънският учен Т. Банацяну се е опитал да обясни този обичай с връщане обратно на умрелия на неговата мана (оренда), останала у хората, с които е имал отношение през живота си и на които е предал от своята орeнда (Banateanu, 1962, 446-447). Това обяснение има доста умозрителен характер. Случаите от бита на румънците, с които то се подкрепя, не го правят по-убедително. Т. Банацяну би бил прав, ако се приеме, че всяко сбогуване с целуване е възникнало като размяна на орeнда, за което нямаме никакви сведения.

3. ИЗЛИВАНЕ ЗА НАМИРАЩАТА СЕ В СЪДОВЕТЕ ВОДА

1. Повсеместен у българите е обичаят при смърт да се излива заварената вкъщи вода⁴³. Шапкарев описва обичая по следния начин: „След вдигането на мъртвеца от дома му изсипват на път, колкото вода би се намерила в стомните у тая къща, та наливат и донесят друга, пресна. Подобно ми се чини, постъпват и у всички оние къщи, покрай които би починало погребалното шествие на

⁴³ Богджиева, 1931, с. 211; Маринов, 1892, с. 231; Генчев, 1974, с. 289.

мъртвеца“ (Шапкарев, 1891, с. 150). На много места, като излеят водата, слагат камъче на устие-то на стомните. Или като ги похлупят надолу с устията, слагат на дъната им по едно камъче (Чур. – Елинп., М. ц. – Сам., Ц. Ас. – Пан.). От Кюстендилско имаме за това следните сведения: „Тогава всички жени или момци, през махалата на които се пренася умрелият, разсипват вън намиращата се в стомните им вода, която наричат мъртва, и на същото това място оставят стомните, положени и с няколко камъчета върху им, докле измине мъртвият; после ги наливат с друга чиста вода, като ги измиват предварително отвън и отвътре добре“ (Любенов, 1887, с. 49). „Кой как види процесията, близа вкъщи, изнася стомните с вода, излива я и слага върху стомните камък. Това правят и домашните. Нова вода донесат, след като процесията се е скрила от погледа“ (Захариев, 1935, с. 261). Подобно е в Кюстендилското краище, гдето нова вода наливат, след като мъртвецът е погребан (Захариев, 1918). По някои места водата изливат из стомните при спускането на мъртвеца в гроба; излива се по посока на външната порта; стомните остават наведени с устията надолу, докато се върнат хората от гроба. Излива се водата само при смърт на възрастен, а не и на малко дете (Марков, 1895, с. 265).

В Граово по посока на отнесенния мъртвец извържат вън от къщи полезнали празни стомни. Това правят не само в дома на мъртвеца, но и във всички къщи, край които мъртвецът е пренесен. Стомните се внасят след погребението, вече пълни (никога празни) (Озр. – Бр.). В Дивотино изливат водата, заварена от мъртвеца, за да измият

ножа на св. Архангел, „та да не се кървави за друго от семейството“ (Мартинов, 1958, с. 717).

2. Освен обяснението, че тази вода е „мъртвешка“, съществуват и някои по-определени: че умрелият се измил в нея (Сок. – См.), че св. Архангел измил ножа си в нея (Момч. – См., Тр., Либ. – Гоц.). Подобни обяснения се срещат и из Тракия (Вакарелски, 1935, с. 403). Заварената вкъщи вода била „мъртвешка вода“ и трябвало „да иде по него!“ (Об. – Пан.). Понякога обичаят се изпълнява, за да се предотврати нещо „лошо“, което се схваща неопределено (Петровић, 1907, с. 492). Българите преселници в Южна Русия виждат бедата по-конкретно. Те забраняват да се пие от вода, покрай която е пренесен мъртвец, защото може да се умре от нея (Державин, 1914, с. 180).

Много рядко наливането на прясна вода се тълкува като добро за мъртвеца: „на умрялото цяло да е хубаво от това“ (Корт. – Новоз.).

3. Обичаят у сърби и хървати е като българския⁴. Той не е чужд и на другите славянски народи. Белорусите в Полесието имат вярване, че душата се къпе във водата и затова тя трябва да се излива (Moszyński, 1928, с. 209), а украинците изливат заварената от смъртта вода, за да не се връща покойникът (Кузеля, 1913, с. 194). Същото вярване в Кузеля намира и у немците през средновековието. Албанци, румънци и французи имат вярване, че ако не се излее водата, душата на покойника може да се удави в нея (Чабеѝ, 1936, с. 310).

⁴ Срв. Дробњаковић, 1960, с. 160; 162; Filipović, 1962, II, с. 258; Влаховић, 1962, с. 162; Ђорђевић, 1932, с. 84; ZbNZO, III, с. 32.

4. Според Д. Зеленин къщата на мъртвеца се смята за нечиста, затова след изнасянето му изливат намиращата се там вода, като казват, че мъртвият е пил от нея. Той вижда в този акт по-скоро магично, отколкото хигиенично намерение: водата се изливала, за да заличат стъпките (следите) на мъртвеца, та да не се върне пак вън; освен това ходенето на мъртвеца по вода е затруднително (Zelenin, 1927, с. 324). И С. А. Токарев смята този обред у източните славяни като мярка, която пречи на мъртвеца да се върне обратно, като магично обезвреждане (Токарев, 1958, с. 85). Същото схващане поддържа и Липерт (Lippert, 1882, с. 386).

Неправдоподобно в случая е схващането на Е. Кагаров, който вижда народните основания за обичая в магично очистителна сила на водата, тъй като няма логична връзка с наливането (Кагаров, 1928, с. 26). Още по-непонятно е мнението на А. Фишер, който допуска, че при настъпване на смърт водата става отровна (Fischer, 1921, с. 133).

Засега остават най-правилни мненията на Липерт и Токарев за изливането на водата от домашните съдове като „магично обезвреждане“ на душата. Но все пак и в магичните схващания на народа има някаква понятна за нас логика. Така формулирано, действието остава някаква обобщеност. По мое мнение водата в жилището със своята огледална повърхност е отразител на току-що излязла от тялото душа. Затова на много места покриват съдовете или веднага ги изливат, както покриват или обръщат към стената огледалото (вж. тук, V гл.). В друг случай у нас, а и другаде е изтъкнато народното схващане, че вампирите се

боят от водата, не смеят да я прегазват. Следователно изливането на водата при изнасянето на мъртвия от къщи и носенето му из улиците има в основата си и тази идея, която вече е избледняла в съзнанието на народа. Не може да не се приеме и мисълта за замърсеността на водата от излязлата душа, така както по време на умиране биват замърсени готовите ястия (срв. V гл., К).

II. ПОКРОВ И КОВЧЕГ

1. Обичай е приготвеният за погребение мъртвец да бъде покрит най-отгоре с т. нар. „покрѣв“, в народните песни „саван“ (Стоин, 1962, № 711). Това се изисква и от църквата. Покровът е нескроено платно, което покрива тялото на покойника от краката до главата. Обикновено върху това платно свещеникът преди опелото начертава с изгасени свещи череп, кръстосани бедрени кости под него и отстрани – инициалите „И. Х.“. Домашният покрѣв трябва да бъде от съвсем ново, неупотребявано платно. В отделни селища то трябва дори да не е прано след изтъкаването му (Д. А. – Пан.). Домашният покрѣв обаче може да бъде заменен с готов, купен и донесен от някой манастир или от Божи гроб (Иерусалим). На него тогава може да има и известни библейски изображения – шампосани или избезани. Това естествено се случва при по-богатите, които са могли да си донесат такива скъпи вещи, или при ония, които са посетили известни манастири, например Рилския, както и при хаджиите. Според К. Шанкарев „умрелия опасват с божигробски пояс, ако би да е имал

такъв, или с *църковен конец* (нишка), ако божигробски пояс няма, и го покриват с едно бяло платно, дълго колкото тялото му, „покрив“ наричано, плащаница, или ако си има *божигробски покрив* – с него. Тие толко са погребалните грехи. Някои обличат мъртвеца в нова, нарочито заръчана за погребение антерия. По-нататък той в една забележка казва: „В по-старо време за погребална греха употребявали една нарочито от бяло платно направена и наричана „сая“; а сега облекват мъртвеците или в някои от по-вехтите грехи или нарочито и набързо им направят дълга антерия от шарен някой ефтин плат“ (Шапкарев, 1891, с. 140, 144). От всичко това трудно се разбира дали тази антерия е била най-горна греха на мъртвеца при погребването му, или пък върху нея е бил покривът. Все пак по-скоро би могло да се приеме, че покривът е най-последно одяние, както може да се съди и от означението му. В много случаи обаче тази покривка или специална греха се слага отголу – непосредствено до тялото.

Доколко някои от постъпките при погребване могат да бъдат стара традиция, показват случаи като следните: у хърцоите в Разградско най-напред обличат на умрелия т. нар. саговище. То е платно с дупка за главата, един вид епаптрахил. Това саговище се отделя от топа платно не с ножица, а се прегаря със свещ. И дупката за главата е получена по този начин. След тъй върху саговището се облича ризата и т. н. (Ангелова, 1931, с. 134). В Панагюрско по същия начин платно за покрив се отрязва (прегорява се с въглен). Нещо подобно е с отрязването на покрив от платно не с ножица, а с чуване между два камъка (Филиповић, 1939, с. 456).

Подобно е и в някои места у българите в Източна Тракия (в с. Лезг. например), гдемо умрелият покриват с „*алюву*“ платно, разцепено като епаптрахил (Вакарелски, 1935, с. 404). В Добруджа „специфична греха за погребение е *ризчето* – нешита риза с дупка (прогорена или разкъсана) за главата – обличат я на покойника главно в западната половина на областта. В различни селища тя има различни названия: *савено платно*, *савез*, *вътрешно платно*, *прегорелка*, *ризче*, *навлек*. Вярва се, че когато се явява на съд, мъртвият е облечен само в тази риза“. Пак в този район „на челото на покойника слагат нещо като венец – платно, на което е извезан кръст“ (Генчев, 1974, с. 290). По-подробно тази погребална риза е описана от Г. Михайлова: незашиито от двете страни домашно платно с дупка за провиране на главата. То покрива тялото отпред до колената, а на гърба – до кръста.

Платното не се реже с ножица или нож. За да се разцепи в краищата, то се пречуква с камък, а вратният му отвор се оформя, като се „обагрят със свещ“. Тя дава и още названия: „*долна риза*“, „*долно платно*“, *долна покривка*, *празръчник*, *пригурия* (Михайлова, 1974, с. 238).

Интересна форма на обличане, която съдържа известно изключване на обикновеното облекло на умрелия, е „*лазорът*“ в някои югозападни македонски краища. Именно там, където покриват според горното изложение мъртвеца с „покрив“ (божигробски или домашен), докато той е още у дома и докато го опяват в черква, и до самото му заравняне, пред него са прострени най-хубавите му грехи или притворно е облечен и пременен в тях. Това негово облекло се нарича тогава с общото име „ла-

зор“. Като отнесат умрелия на гроба, една стара роднинска жена събира лазора и го отнася обратно у дома му (Шанкарев, 1891, 140–144).

Нека прибавим и практиката в Кюстендилското краище и другаде, където поставят при мъртвеца и чорапи, ризи и други неща, „които ще му послужат на оня свят“ (Захариев, 1918, с. 139). Тия допълнителни грехи са слагани съзнати или разсъзнати гдето може в гроба. Това е важно указание за археологични гробовете, в които са намирани метални украшения от облеклото не на съответното им място.

Интересни от историческо гледище са и означенията на покроба и на неговите разновидности. Най-честото название, означаващо покроб, покривка изобщо, е наследник на старобългарската дума *покрѡвъ*. Охридската „сая“ е от значението на тамошната женска греха, която е видоизменение на византийската *σάλον* това е и основателно, тъй като тази „сая“ е характерна греха. Особено впечатление прави означението „садовище“. Като имаме предвид, че на някои места, като из Панагюрско, с покроба мъртвецът се явява на съд на оня свят, можем да смятаме, че названието му е от корена на глагола *съдя*, стб. *сѣдовниче*. „Олюбо“ – по всяка вероятност е сродно с „олеви“ при по-широко значение – на облекло, покривало. „Савез“, „савено платно“ – без друго е саван (стб. *саванъ*), погребално покривало, покроб. „Прязръчник“ е презръчник, платно, което покрива и ръцете. „Прегорелка“, „пригурялка“ – ясно идва от начина на рязане на платното чрез прегаряне.

По всички свои белези покробът има християнски характер и осмисляне. Само обстоятелств-

ството, че той се отсича на места с особени изисквания, свидетелствува, че носи и твърде първобитни реликти. Тези начини да не се разрязва платното нито с нож, нито с ножица, а с горене или с чукане между два камъка, както е и при сърбите⁴⁶, трябва да се приемат като някаква по-стара традиция, ако не за покроба, то за други случаи. Подобна е и традицията хлябът за погребалната трапеза да не се реже, а да се чупи и др. Може би възбраната да не се употребяват в случая нож и ножица е във връзка с вярването за опасността, която съдържат предметите в досег с мъртвия, както сочи пак сръбското вярване, че сечиво, с което се реже покроб, „*ostaje mrtvorezno*“, т. е. не може да се наточи.

2. Днес почти наврег у българите тялото на умрелия се слага в *ковчег* от дъски и така се заравя. На места се смята дори и „невъзможно“ да се закопае човек „без сандък“. Ковчегът бива сковаван по-тесен към краката и по-широк откъм главата, като отдолу е не с цяла дъска, а с рядко наковани тесни дъсчици, защото според някои иначе не могъл да изгние мъртвецът. Мъртвият стои в ковчега у дома, *без да бъде закрит капакът*. Така той е отнасян до гроба и едва там е захлупван. По някои места капакът е пресечен до областта на ръцете, „за да може при разкопаването да се откърти и по-лесно да се извади главата“ (Гайт. – Гоц.). На някои места избягват ковчегът да бъде кован с железни гвоздеи. „Мъртвеца полагат на дъното на гроба и след туй две дъски от страните, придържани посредством два или три напречни дървени

⁴⁶ Срв. Филиповић, 1939, е, 483; Филиповић, 1961, II, с. 260.

клина, без да употребят железни гвоздеи. Железните предмети се строго избягват" (Марков, 1895, с. 265).

В някои места не се отдава значение на коването на ковчеза с железни гвоздеи (Гов. – Сам., Др. – Соф., М. кл. – Паз.).

Още се помни обаче от стари хора по някои места, че мъртвецът бил погребван без ковчез: „Едно време без сангък погребваха: занесат гве гръски под мишница, та едната турат от едната, другата от другата страна на тялото. Умрелия отнасят в „носило“ (Об., Поибр., Въта – Пан., Вак. – Ихт.). „Допреди малко (тѣй) време тук не правеха сангъци, а просто в гроба гуждаха по една гръска от страни и една отгоре.“

В последната четвърт на XIX в., че и по-късно, практиката да се погребва без ковчез е още жива⁴ и (главно в западните български земи) съжителствува с погребването в ковчез. В тези случаи понякога ограждат тялото и с каменни плочи (тикли).

Из тракийските села само по-богатите били погребвани в ковчези. При това в някои от тях в ковчези са погребвани по-младите покойници, а по-възрастните, старците – по стария начин. Ако мъртвецът бил погребван без ковчез, по някои места слагали върху лицето му кърпа, или „постилат му отдолу и възглавница му слагат, а върху него – пешкир, разцепен малко“, или „под умрелия слагат къс нов шаяк, а отгоре го покриват с платно“, или „мъртвият бива увит в черга и тѣй бива слаган в

⁴ Марков, 1895, с. 265; Захариев, 1935, с. 261; Златков, 1929, с. 226; Ранов, 1941, с. 33; Вакарелски, 1935, с. 408; Захариев, 1949, с. 215; срв. и Захариев, 1918, с. 139; Колева, 1967, с. 144; Вояджиева, 1931, с. 211.

гроба“ (Вакарелски, 1935, с. 408). Другаде под главата на мъртвеца слагат възглавница, пълна с цветя или слама, другаде – с пръст, или пък грехи на покойника, а гроба постилват с килимче, което в някои села е нарочно за целта изтъкавано (Филиповић, 1939, с. 459).

3. Мярката за гроба или ковчеза обикновено се взема с пръст или конец. Когато се взема с пръст, на някои места се гържи да бъде непременно от бѣз (*Sambucus nigra*); по-често за тази цел използват шунка (*Rosa canina*). Измерват мъртвеца с памучна прежда, която после завързват на някой от къщните стълбове (Шапкарев, 1891, с. 151), правят я на свещ, която слагат в ръцете на умрелия или пък гробарят слага преждата в гроба.

4. В самия ковчез на много места *постилат* по-солудно: слагат нова постелка, приготвена специално за случая, или обикновено чергуже, което, ако са бедни хората, може да е и вехто, но изпрано и чисто. На някои места слагат и две постелки (например в Д. А. и Стр. – Пан.) или само обикновено платно, или чаршаф (както е в Кр. – Пл.).

В ковчеза слагат и *възглавница*. Пълнят я с вълнени чисти парцали, но най-често с цветя, между които винаги има босилек или чемишур.

Интересно като отражение на реалния живот у българите е обстоятелството, че поне, доколкото събраните досега сведения показват, на мъртвеца не слагат възглавница с птичи пера. Употребата на такъв пълнеж е известна главно у крайдунавски села и градове и се смята като по-ново явление. Заради това и у българите е твърде рядко вярването, че умиращ, който има възглавница, напълнена с пух, се мъчи много (Bug.). А това

вярване е твърде разпространено у други славяни, дори и у други народи от неславянската група⁴⁷. Русите обясняват, че всяко перце причинява мъка на покойника (Zelenin, 1927, с. 320).

Б. По-горе бе отбелязано, че на някои места погребалният ковчег трябва да бъде приготвен без желязо, без гвоздеи. Този обичай говори за старинност и за пряк преход от погребване без сандък и с ограждане в незаковани дъски. Тия преходни случаи се срещат и другде. У русите също се избягват гвоздеи и въобще железни неща не се погребват с умрелия (Zelenin, 1927, с. 322), което е вторично увеличено отношение към железните предмети изобщо. Такава практика има и в Естония (Loorits, 1932, с. 184).

В някои села, като Чичил (Кул.), ковчегът трябва да бъде от сурови, току-що отсечени дървета. Според народното обяснение това е, за „да се запазел за по-дълго време“.

В. В по-ново време почти навред ковчегът се нарича „ковчег“ или „сандък“. Сравнително по-рядко – и „ракла“ (Державин, 1914, с. 157). На много места из Северна България е отбелязано означението *кифур*, *кивор*, *кйур*, *киур*⁴⁸. Повечето от тези термини: ковчег, ракла и кифур са употребявани и в същото означение още в старобългарския език. Само „сандък“ е навлязъл късно през османското владичество. Употребата на първите три показва, че ковчегът е съставлял погребална необходимост у българите и през миналите векове, но по всяка вероятност е употребяван от висшата класа. Све-

⁴⁷ Cpб. ZbNZO, III, с. 29; V a c l a v i k, 1930, с. 376.

⁴⁸ Пониванов, 1940, с. 390; Стоин, 1962, № 711; Ецов, 1897, с. 164.

гения за употреба на ковчег в нашите земи има от IX в. (Мукон, 1936, с. 5).

7. Скованият от дъски ковчег, който от началото на XIX в. се употребява почти навсякъде, приготвят в дома на покойника. Ако в този дом няма дъски, роднини и съседи донесат като подарък. Сковава го който е най-сръчен за това, ако такъв няма между тях – поканват майстор, който също го приготвя безплатно (М. кл. – Паз.).

8. Погребения без ковчег са познати не само у българите. На голяма земя между каменни плочи са погребвани и албанци. Сърбите и хърватите са погребвали мъртвите само омотани в покрив, но в Сърбия от старо време стават и погребения в дървени ковчези⁴⁹. Направо в издълбания гроб или в глинен ковчег е слагано тялото на умрелия и у дребните гърци⁵⁰.

Ковчегът и свързаните с него обичаи у източните славяни, у някои от съседите им са близки до българските⁵¹.

Теории за произхода и значението на дървения ковчег няма в науката, освен в предположението на Д. Зеленин за късното въвеждане у нас на названията „ковчег“ и „сандък“ и че това може да е било резултат на табу (Зеленин, 1930, с. 149). Беднарик пък допуска, че идеята за погребалния ковчег е произлязла от това да затварят мъртвеца (съответно душата му) от страх пред него

⁴⁹ Шневайс, 1929, с. 268; Филиповић, 1953, II, с. 346; Филиповић, 1961, II, с. 269; Филиповић, 1961, I, с. 70.

⁵⁰ Rohde, 1898, с. 226, 227; Григорова, 1938, с. 13.

⁵¹ Вобк, 1889, с. 209; Hämäläinen, 1937, с. 119; Zelenin, 1927, с. 233; Loorits, 1932, с. 184.

(Bednarik, 1939, с. 60). И единият, и другият излизат с неубедителни умозрителни формулировки.

Вярно е, че означението „сандък“ все по-често се употребява от „ракла“. „Ракла“ обаче е известна в старобългарския речник *ракъ*. Някои езиковеди не смятат *раклата* за праславянска, излизайки от етимологията на думата (от гр. *αρχ(α)*, лат. *арса*) (Муклошич, Мейс, Младенов). Спирайки се върху тази правилна етимология, А. Нидерле също правилно заключава, че тя не е доказателство за това, че славяните не са имали своя практика да погребват с гървени погребални ковчези преди заемането на думата. Според него разстоянието от камерата, обложена с гъски, до отделния погребален ковчег е само една крачка (Niederle, 1911, с. 355). По мое мнение преходът от ограждането на тялото с камъни до погребалния ковчег е още по-лек.

К. ХРАНА И ПИТИЕТА ЗА УМРЕЛИЯ

1. Многобройни и разнообразни са постъпките, които се извършват върху *мястото, на което е лежал мъртвецът* у дома до изнасянето му. Обикновено на това място *се слагат хляб, други ястия и вода или вино за пиене*. Така щом болният издъхне, *месят колач*, който се опича и изяжда „за здраве“. Вярва се, че душата на умрелия едва след изяждането на този колач или щом се прекади брашното за колача, излиза из къщи и се върти над коминна. След това се меси друг хляб – „препеченяк“, който заедно с жито се надгрява и изяжда от присъстващите. След прекадяването на този хляб се смята, че душата се отправя на път (Североза-

падна България). И друг вариант, пак оттам: „Мястото, на което е бил мъртвият, да се прекади с тамян до три пъти, ще се донесе един камък средна величина и ще се положи в стаята на същото място, гдето е била главата на мъртвеца и на тоя камък ще залепят и запалят една бошена свещ. Тоя камък ще стои три дена или до първата събота след погребението и на него ще гори свещ. Някъде в Ломско (Вълч. и грузи села) освен камъка слагат на същото място и една паница или гърне с *чисто брашно* и в брашното – едно малко кълобо *прежда* (Маринов, 1892, с. 232, 255, 256).

Подобни обичаи са регистрирани навред у българите⁶². На мястото на умрелия слагат от *хляб и вода до всичко за ядене*. Винаги се пали и свещ, към която в отделни случаи има по-специални изисквания – например да е гъза, колкото покойния и да гори за три нощи (Молерови, 1954, с. 388).

В карнобатското село Подвес върху мястото, гдето е лежал смъртникът, слагат *трапеза*. Там, гдето е била главата, сяда най-старият от всички. По-млад не бива! Та старият по-напред да умре, а не по-млад.

У българите, населявали до войните Източна и Западна Тракия, на мястото на мъртвеца, след като го изнесат, съществуват следните форми на обичая: поливат кръстообразно три вечери подред пода на къщата след погребението; изнасят вън от къщата в паница *вода*, за да дойде умрелият да пие; или на мястото, гдето излезе ду-

⁶² Златков, 1929, с. 226, 227; Парашкевов, 1907, с. 390; Филиповић, 1937, с. 483; срв. Шишков, 1906, с. 10; Шанкарев, 1891, с. 143, 154; Цепенков, 1896, с. 248.

шата на умрелия, палят три вечери наред по една свещ и панички също оставят. Остатъкът от свещта на третия ден след това се носи и запалва на гроба, та там да догори (Вакарелски, 1935, с. 408).

На много места тази храна, вода и вино се слагат вечер през всичките 40 дни след погребението. На други – само първите три дена. Някои спазват строго на съответното място да не се стъпва цели 40 дена (Баня – Пан.). Обикновено обяснение на тази постъпка е, че душата идва гладна (съответно жадна) и се храни и пие през тия нощи. Затова е и забраната да се стъпва на това място, да не би да се настъпи душата.

2. Обичаят е известен и у много други народи на Балканите, а също и у други славяни. А румънците например слагат паница с вода, та покойникът, връщайки се от уморително странствуване, да утоли жаждата си⁵³.

В Югославия на мястото, гдето е лежал покойникът, често слагат разни ястия или крапуна с вода; слагат и разбито яйце и др.⁵⁴ Подобни обичаи имат и източните, и западните славяни⁵⁵.

Водата, слагана на масата или на прозореца първата вечер или ред вечери след погребението, е предназначена често да се *измие душата*. Така е у

⁵³ Weigand, 1895, с. 200; Lazăr, 1910, с. 169; Marianu, 1892, с. 428 сл.

⁵⁴ Шневајс, 1929, с. 274; Филиповић, 1967, IV, с. 263; Ђорђевић, 1933.

⁵⁵ Bobk, 1889, с. 208; Зеленин, 1914, с. 372; Зеленин, 1916, с. 1089, 1116; Зеленин, 1927, с. 320; Václavík, 1930, с. 379; Schneeweis, 1931, с. 86, 87.

почти всички славяни⁵⁶ и у гърците в Мала Азия, които слагат до водата и памук, за да се изтрие след измиването.

Всички тези постъпки, свързани с душата на покойника, имат култов характер, тъй като целят да удовлетворят нейни нужди: да утолят глад и жаждата ѝ, да ѝ дадат възможност да се почисти. Те са от групата обреди или постъпки, имащи за цел да разположат към себе си същество по силно и властно.

Наличността на съдини с вода, след като мъртвецът вече е изнесен, не противоречи на тълкуването на обичаите с огледало и разливане на водата при настъпване на смърт.

Това показва още веднъж първичните основания за разливането на водата, които важат само докато мъртвецът е вкъщи и не се отнасят за душата, която според народните представи може да се връща и след тялото в жилището. Впрочем и тук е налице комплексността на обичая, регламентиран от успоредното движение на различни и дори взаимно изключващи се примитивни идеи.

А. ПОСТЪПКИ И ВЯРВАНИЯ ЗА ДОМАШНИЯ ДОВИТЪК

1. Сравнително чест е обичаят у българите, когато вкъщи умре домакинят, да отиват веднага в обора и да съобщават на стоката: „Стоката пре-

⁵⁶ Caron et Nikolaides, 1889, с. 321; Veckenstedt, 1880, с. 451; Bogatyrev, 1929, с. 124; Кузеля, 1914, с. 121, 122, 131; Moszyński, 1928, с. 209; Mahler, 1936, с. 644, 645; Зеленин, 1916, с. 180.

бе да знае, оти не е арно, ако ѝ се не каже... Това не може да се скрие!" (М. кл. — Паз.). „Като умре некој вкџци, казват на обците, на конете: „Чорбаджията умре, вие да сте живи!“ (Тепл. — Гоц.). „Ниа казваме на воловете, ама кога покарат кофчега с умрелиа... гуат им ф ушите“ (Поубр. — Пан.). В Родопите у българите с мохамеданско вероизповедание е отбелязана представата, че душата влизала в някое домашно или друго животно. Затова, докато мъртвецът е у дома, пазят да не бият и да не мџчат животните и да не хлопат силно при затваряне на врати, прозорци и др. (Шишкоџ, 1906, с. 10).

2. Този обичай и тия практики са широко известни не само у българите, а и у много други славянски и неславянски народи. Обикновено съобщават на добитџка за смъртта на господаря. Особено много у западните славяни (словаџи и лужичани)⁵⁷ се спазва обичаят да се извести на пчелите. Казва им се, че имат нов господар, няџде това прави болният преди смъртта си, другаде при смърт събуждат пчелите. Интересно е, че словаците при смърт съобщават на животните, че господарят им спи, а не е умрял⁵⁸. Навсяџде тези обичаи се обясняват с това, че в противен случай домашните животни и птици ще умрат. У лужичаните съществува дори разказ, че при връщане от едно погребение, хората намерили измрели ластовиците в обора. А то било, защото при изнасянето на мъртвеца не им казали сџогот (Schneeweis, 1931, с. 90). Обичаят е по-широко разпространен и се сре-

⁵⁷ Václavík, 1930, с. 378; Niderle, 1922, с. 694; Veckenstedt, 1880, с. 451.

⁵⁸ Ğajanková, 1956, с. 294; Bednarík, 1939, с. 61.

ща далеч от днешните граници на славянството⁵⁹ — у германците и франџзите, които покриват кошерищата с кџсчета черен плат, иначе пчелите щели да измрат или да избягат.

3. Явно е, с известяването на пчелите се цели главно известно предупреждение, възпиране на някакво зло. Това зло е преди всичко за пчелите, определено е формулирано у някои народи — „за да не умрат“. Обстоятелството, че на места се съобщава промяната на господаря, не изменя положението. В този случай имаме едно предварително разширяване на съобщението на факта — смърт, кџм новото собственичество. Имайки предвид такива като последния случай, някои етнографи са на мнение, че става дума за първична форма на израз за собственост, т. е. в основите на обичая лежи идея за юридическа принадлежност, следователно и юридическо предаване. Такава е например формулировката на Lippert (1882, с. 389).

В случая с функционалната страна на известяването е типично предупреждение от магически характер; самата предупрежденост изключва възможността от страна на орендата на умрелия (душата му или каквото и да било излџчване от умрялото тяло) да въздействува на предупреждения. Предупреждението е тџврде важен елемент в народната маџика и в много отношения то има по-голяма сила отколкото отгонването, заблуждаването и избягването или преграждането на злото. Съобщаването, което в някои села съпровожда духването в ушите на животните, е най-красноречиво доказа-

⁵⁹ Lippert, 1882, с. 388, 389; Naumann, 1921, с. 38; Genner, 1932, с. 189, 190; срџ. и Sébillot, 1886, с. 169.

телство за това. Подобна предупреждаваща магия имаме в много обичаи. Особено характерно е известяването на стоката, когато невестата (при сватбените обичаи) не излезе девствена, което се смята за голямо нещастие. Това предупреждаване може да се прави и на неодушевени предмети и оръдия⁸⁰. То винаги е свързано с осигуряване на поникване и растеж на посевите. Предупреждаването, когато става дума за неодушевени предмети, е еднакво с изваждането на предмета от „безжизнено“ състояние. В такъв случай е понятна и една научна интерпретация: „да се наруши спокойствието, асоцииращо с това на умрелия“, или „да се контрабандира по закона на погобието влиянието на умрелия, на мъртвотата“ (Bogatyrev, 1929, 119-121). За по-точното обяснение са необходими повече народни формулировки. Съответно на предупреждаването е отношението към спящите в случай на смърт. Събуждат се и децата дори: „убаво е да се събудат баш тогава“ (М. кл. – Паз.). Това се практикува в много краища – славянски и неславянски. Типично е и за сърбохърватите (Шневајс, 1929, с. 267, 271).

М. МЕРКИ ЗА НЕВАМПИРЯСВАНЕ

1. За предпазване на мъртвеца от вампирясване, освен непрекъснато пазене на мъртвеца да не бъде прескочен от животни и гр. (срв. V гл., М), се вземат и различни други мерки, преди той да бъде погребан.

⁸⁰ Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 78; Bogatyrev, 1929, 119-121.

Най-често предпазните мерки са свързани пряко с трупа. Между тях много разпространено е забиването на игла, гвоздей, нож или трън в крака, стомаха или в сърцето на трупа⁸¹. Като разновидност може да се приеме използването на нажежен шиш или просто рязването на петите с нож⁸². С трупа са свързани и други традиционни, но по-малко разпространени или използвани в специални случаи мерки – например слагане на лесно запалителни предмети (кибрит, барут, памук, кълчища и гр.) в пояса или ковчега на мъртвия (Марков, 1985, с. 267), напълване на устата, очите и ушите му с пясък (Телбизови, 1963, с. 233), опасване на трупа с къпина, попарване с горещо вино раната му (ако има такава)⁸³, хвърляне на десния му цървул в реката (Филиповић, 1939, с. 456), натрупване на тръни на корема на покойника и погребването му така (Шанкарев, 1891, с. 150), забиване на трупа с рибарска мрежа, докато стои вкъщи⁸⁴.

Интересно е, че на някои места като мярка за предпазване от превъплъщение се смята самото християнско погребение – с поп. Това съобщава през 1890 г. за Воден Г. Лъжев, който описва и следните християнизирани обичаи. Там намазват с вино и масло покойника, т. е. правят *кръстове на челото*, *гърдите*, *ръцете* и *нозете* му, а като го сло-

⁸¹ Парашкевов, 1907, с. 394; срв. и Арнаудов, 1924, с. 24; Генчев, 1974, с. 290; Мартинов, 1958, с. 717; Парашкевов, 1907, с. 394; Чолаков, 1872, с. 42; Телбизови, 1963, с. 233; Шанкарев, 1891, с. 150; Вожов, 1891, с. 110.

⁸² Мартинов, 1891, с. 41; срв., ИВАРХ. ДрII, с. 74.

⁸³ Шанкарев, 1891, с. 155; Генчев, 1974, с. 290.

⁸⁴ Шневајс, 1929, с. 266; Дробњаковић, 1960, с. 160.

жат в гроба, поставят до главата му чашката, в която е било виното с маслото (Лъжев, 1890, с. 147).

Интересно е и едно от ранните описания на мерки срещу вампирясване. То между другото показва и тяхната комплексност, и времето на активното им битуване. Описвайки накратко обичаите в с. Мокреш, Ломско, през 1870 г., М. П. Добринов пише и следното: „Покойникът, за да не бъде се улипил в гроба, в минутата, когато да го покрие черната земя, един измежду присъстващите на обреда земе бръснач и нарязва най-първо петите на краката му, сетне дланите на ръцете му и най-после, о! страшно зрелище! с един шиш или губерка, прокарана през утробата му до черната земя (т. е. през цялото тяло), след което го покриват с пръстта. Чест и слава на Негово блаженство отца протопоп Неделка, който едвам в 1840 г. сполучва да изтребви този колкото ужасен, толкова и богопротивен обичай“ (в. „Македония“ (Цариград), 11. VII. 1870 г.).

Все с цел предпазване от уплътняване у народа ни е пристъпването и към по-сложни аутопсийни мерки. За такива имаме писмени данни за по-отдавнашни времена. Това личи от един доклад на католичкия свещеник Николо Тулгеси от Никополско в средата на XVIII в. (1754 г.), че бил премахнат варварският обичай да се изважда сърцето на мъртвците („Fu tolto il barbaro costume di svellere il cuore ai cadaveri“), което е ставало, за да не могат те да излизат из гробовете си, т. е. да не могат да се вампирясват. Така поне личи от подробната забележка на друго място в мисионерските доклади: „Ai morti cadaveri estragono il cuore accioche non esce del sepolcro, come essi credono ad infestarli spaventarli

de notte nelle loro casse.“ В същата бележка се съобщава, че църковниците са прибягвали до строги мерки срещу тия и други суеверия (Милетич, 1905, с. 57, 79, 80).

В един списък по алокрифни книги като укор против сектата на богомила Еремия изразът „вълкът навърхъ на верзнуловъ колѹ“ се тълкува като пробиване на мъртвия с кол срещу вампирясване (Мапов, 1895, с. 140 сл.).

Рядко като една от мерките срещу превъплъщаване тълкуват и слагането на печено (варено) яйце или просо във възглавницата на мъртвия. В такива случаи се казва (или мисли) „когато яйцето се упили (т. е. излупи), тогава и умрелият да оживее, когато просото поникне, тогава да оживее“ (Вакарелски, 1935, с. 410). Също такава тълкуване народът дава и на слагането на маслинка и на сребърна пара в устата на покойника (Шанкарев, 1891, с. 141, 149). Като превантивна мярка осмислят парите, цветята, чесновия лук и кръстчетата от черница, които слагат при мъртвия и в Кюстендилско (Бояджиева, 1931, с. 211).

Други мерки срещу вампирясване са свързани с мястото, където е издъхнал покойникът. На това място слагат камък, трапеза, секира, кълбо конци, забиват гвоздеи⁸⁶. Тези мерки се преплитат с другите – от първия тип. На отделни места мерките са насочени не само срещу евентуалното превъплъщаване, но и срещу резултатите от него. В Кюстендилско например до главата на покойника слагат дарак, за да лепят на него свещи и да от-

⁸⁶ Златков, 1929, с. 276, 277; Захариев, 1935, с. 261; Генчев, 1974, с. 290.

пъжда нечистия дух, който като вампир би правил злини на семейството (Захариев, 1935, с. 260).

Покрай всички мерки, свързани със самия мъртвец и мястото на смъртта, се бди и над това – изкопаният вече гроб да не бъде прескочен от нещо (Гов. – Сам., Поибр. – Пан., Тр., Сок. – См.) (срв. V гл., М.), защото погребеният в него може да стане вампир. В Кюстендилско и в Добруджа, пак като мярка срещу вампирясване, на първия ден след погребението ограждат гроба с червен конец, който запалват⁶⁶.

Стоян Генчев прави опит за географско райониране на някои от разглежданите похвати. В Западна България основното действие, предпазващо мъртвия от превъплъщение, е забиването на *железен предмет в трупа*. Наред с него се среща и поставянето на *камък* или *кълбо конци* на *мястото на умрелия*. В Североизточна България същата роля играе *забиването на железен предмет на мястото на смъртника* и *обвиването на трупа с къпина* (Генчев, 1971, с. 112).

2. Също такива или много близки мерки срещу превъплъщаване са познати и на другите славянски народи. В Сърбия убождат покойника с трън или с игла (Матић-Бошковић, 1967, с. 176). Слагат и сърп, напреки на мъртвеца (Кулишић, 1940, с. 140). В Босна и Херцеговина пък забиват под главата му нож⁶⁷. В областта Звизжд дори в ковчега поставят първо малко барут и го запалват, преди да сложат мъртвеца в неговата „вечна куќа“, за да изгорят всичките му грехове (Милошевић, 1940, с. 232).

⁶⁶ Захариев, 1935, с. 261.

⁶⁷ Шнеевайс, 1929, с. 266; срв. с Краузе, 1908, с. 134.

У лужичаните слагат като предпазно средство против вампирясване *брадва върху мъртвеца*, което Шнеевайс правилно уеднаквява със слагането на сърпа, меча и други оръжия (Schneeweis, 1931, с. 85). У карпатските украинци, ако тялото не изстива, поставят в ковчега маково *семе* или *въглен* – да брочи или да пише евентуално вампирясалият се (Bogatyrev, 1929, с. 124). У украинците на мястото, гдето е бил мъртвецът, слагат железни предмети или секира, сърп, „щоб більшіхто не вмирав“, „щом мерлець не потягнув ні кого за собою“, „а би по мершум остро поводилося в господарстві: без тої осторожності ціле господарство пішло би за мерцем“ (Кузеля, 1913, с. 195). В бившата Астраханска губерния, когато свещеникът идва да *изповяда болния* и да го *причасти*, домашните слагат на масата нож, та дошлата със свещеника смърт да се уплаши и да избяга от болния (Зеленин, 1914, с. 80). Според Н. Харузин у русите на много места покойникът *е осакатяван*, за да бъдат предпазени хората от вампирясването му. Той употребява тия постъпки с постъпките с телата на врачките и магесниците (Харузин, 1905, с. 207, 208).

У украинците се е спазвал строго напълно чужд на русите полуцърковен обичай „*печатать могилу*“. След слагане на тялото в гроба свещеникът, пеейки специална църковна мелодия, с една лопата прави кръстен знак върху гроба и хвърля кръстовидно пръст върху ковчега! Без това не може. Само това подпечатване прави невъзможно мъртвецът да излиза из гроба (Zelenin, 1927, с. 326).

Подобни мерки и средства се срещат и у други, неславянски народи. Достатъчно е да споменем обичая у алжирци да *засичат стъпалата на краката* на мъртвеца с остър нож за тази цел (Certeux et

Сагноу, 1884, с. 218). В Англия едва със закони от 1824 и 1882 г. е бил отменен обичаят самоубийците да бъдат погребвани по кръстопътища със забит в гърдите им осиков кол. А фозии обичай е имал за цел да попречи на самоубиеца да се връща между живите и да ги тревожи (Зеленин, 1914, с. 50).

3. Научните интерпретации на всички средства против вампирясване преди погребението на мъртвеца много често са твърде далеч от убедителността. В много случаи тълкувателите не уважават народните съображения, които са твърде непосредствени и ясни със своята магичност, излизайки от реалните качества на предметите и средствата изобщо. Много просто е например средството забиване на острие в краката на покойника. От това той окуцава и не може да излиза от гроба и да ходи. Пробиването на сърцето и корема е насочено направо към органите, в които според първобитното вярване е седалището на душата. Ранена (или унищожена!), тя също не би могла да действа вън от гроба. Натъкването на пясък в устата, носа и ушите е също понятно.

Покриването на мъртвеца с рибарска мрежа предполага мисъл за опасност отвън за него, за да стане той вампир. Тази функция на мрежата е позната и в други случаи като предпазваща от зли духове. Може би идеята за покриване с рибарска мрежа е залегнала и в употребата на чертания с християнски символи платнен покрив. Такова е назначението и на всички железни предмети и сечива. Пръскането на семена и пясък с ясното подчертаване да бъдат изброявани семената е средство, познато и в много от фантастичните народни приказки, със същото ясно значение – забавяне на

външния зъл дух. Много ясно е и сравнително вторичното църковно християнско осмисляне на молитвите и прекадяването с тамян, причастяването и гр. Накрая нека подчертаем и съвременното средство да се слага в ковчеза барут.

Интересно е, че иначе добре убеденият в материалистичното изучаване на народните вярвания Д. К. Зеленин, след като критикува основателно Г. Куликовски за известни интерпретации на съответни погребални обичаи, сам твърди, че слагането на железни предмети имало за цел да попречи на смъртта (Zelenin, 1927, с. 324). Ясно е, че първичното осмисляне на този акт е не да отпъжда смъртта, а да пази мъртвеца от зли влияния.

Н. ДАРОВЕ ЗА ПОКОЙНИКА

1. Покойник не се изпраща току-така само стъкмен в гроба. Обикновено *останките му биват придружени с различни подаръци*: хранителни припаси – главно плодове, някакво питие, необходими в личния му живот дотогава предмети – нож, тютюн и лула за пушене, на занаятчия – някакъв съответен инструмент, оръжие и гр.

Всичко това се слага в ковчеза му още при прощаването с него у дома или се пуска в гроба му, преди да го заровят. Почти постоянно е и снабдяването му символично с някоя монета. На някои места народът формулира това така: *умрелите имат същите нужди в гроба*, както и живите тук, само че в по-малки размери⁶⁸. Затова посети-

⁶⁸ Ш и ш к о в, 1894, с. 48; Генчев, 1974, с. 292.

мелите носят на мъртвеца всякакви *лстия* и *питиета*, *китка цвѣте*⁶⁹. Въпреки забраната на църквата, всичко каквото си е носел приживе умрелият, слагали му го в гроба; тайно оставяли на гърдите му ябълка и симидаче; всеки донасял нещо за ядене, за да го постави върху мъртвеца и да го заровят с него. Но тъй като свещениците забранявали, хората почнали да слагат всичко донесено в кошница, която после поставяли върху заровения вече гроб и всеки си вземал от нея „за бог да прости“. Така е в с. Еникьой, Ксантийско. В Габрово, същата околия, в сандъка на умрелия на челото му слагат ябълка или дюля. В някои села оставят в пазвата на умрелия бонбони, другаде – *тресчица от прага на къщата*, за „да му не домилява за къщата“ (Вакарелски, 1935, с. 410).

2. В някои села в ковчега на мъртвеца поставят само онова, което умирацията е пожелал в последния си час, но не е могъл да го вземе (Чур. – Елинп.), или разни предмети, за да ги носел на порано умрели роднини (М. ц. – Сам.). В с. Либяхово (Гоц.) слагат на мъртвеца разни плодове за ядене, лешници, орехи, яйца и джуги, все да ги носи на умрелия; подобно е и у българите в Южна Русия (Державин, 1914, с. 151, 152, 176). Такива провизии в Троян се събират толкова много, че ги слагат в чувал. Почти вродом в Панагюрско оставят на пушачите в гроба *тютюн*, *лула*, *огниво*, *кремък* и *прахан*, „за да пушат на онзи свят“, дори на стар човек и *тоягата* слагат (срв. и Любенов, 1877, с. 50). Когато погребението става около Великден, в ковчега поставят и *червено яйце*. В мъжките гробове от

⁶⁹ Б а с а н о в и ч, 1891, с. 102; Марков, 1895, с. 265.

първите векове на османското владичество са измерени и бръсначи (Миков, 1932–1933, II, с. 164).

Интересна народна интерпретация срещаме в една прилепска приказка, когато се разказва за смъртта на Адама: „Адам кога умрел, Ева го закопала и в устата му клала три семки от ябълката, що го изеле двата во райо. Тие три семки ъе се нашле во джобот незин и одошо мака ъе дошло оти згрешила, ъе текнало на умот да му клаи в уста три семки со ниет Адам да се откупим со три семки от греот.“ Записвачът на приказката добавя: „Нашите селяни му турат на умрелия: по една стара пара сиромасите, а богатите по некое старо рупче – за да откупи райот от свети Петра“ (Цепенков, 1891, с. 114).

В Кюстендилското краище освен цвѣта и пари някои слагат в ковчега и гроба и *чорапи*, *риза* и други неща, които ще му послужат на „оня свят“ (Захариев, 1918, с. 139), а някъде – и *цял костюм* му слагат в гроба.

Освен тоалетни принадлежности в Разградско оставят при мъртвеца и *кратунка*, *пълна с вино* (Ангелова, 1931, с. 211). В Скопско освен пари при мъртвеца поставят *огледало*, *нож* (за да изреже вървите на цървулите си), *табакера* с *тютюн* и *цигарени книжки* (Филиповић, 1939, с. 457). В духа на разбирането, че на умрелия трябва да се даде всичко, каквото е обичал, е и обичаят в с. Попинци: „...например, ако е цигулар, слагат му и *цигулката*, ако е ученик – *чантата* с *книгите му*“.

В югозападните краища на старец мъртвец поставят в дясната ръка *броеница*, а на млад – *сгиплена шамия* (кърпа за забрадка); на гърдите му слагат *кръстче* от свещ и *монета* върху него. Ка-

мо отнесат мъртвеца на гроба, кръстчето слагат на устата му (Погв. – Карн.). На места оставят в ковчега и *икона* (Шанкарев, 1891, с. 140). Броевица поставят и в много краища на България, ако покойникът е имал обичай да употребява такава.

В някои села в устата на умрелия слагат *тамян*, другаде – пара и маслина в ръцете му слагат, а на някои места – кърпи за лице.

В с. Шишенци, Кулско, казват, че погребението се извършвало със заравяне и на цяла *жива кокошка*. Каква цел се преследва с това, жителите не могат да обяснят. В с. Чурек (Елинп.) заедно с тялото заравят и *стомна с вода*, „да си пие умрелият“. А на жени специално слагат в гроба и игла, конец и гребен (Парашкевов, 1907, с. 380). По-особен дар представлява желязното клинче, което по обичай (във Велес) поставят в ръцете на покойника, за да отваря с него врати на онзи свят (Ецов, 1896, с. 175).

3. Почти редом с всички дарове на умрелите се дават и *пари*. Обикновено парите се слагат в гроба на погребания или в пазвата му, а в много случаи направо в погребалния ковчег, или се хвърлят в гроба при пускане на тялото. Обикновено винаги с парите се дава и назначението им. Най-общо на тези пари се гледа както и на другите предмети от първа необходимост, които оставят при мъртвия. По-конкретно: слагат ги, за да има с какво да си плати дълговете, ако дължи на някой порано починал⁷⁰, за да си плати пътя, или само за преминаване през мост⁷¹, да се откупи на някои

⁷⁰ Вакарелски, 1935, с. 409; Цепенков, 1892, с. 143.

⁷¹ Кенов, 1936, с. 109; срв. и Ангелова, 1931, с. 134, 135; Захариев, 1935, с. 261; Чилев, 1923, с. 108, 109.

места за греховете си⁷². Не по-рядко осмислянето е по-широко въз основа на функцията на парите въобще – от плащане на дългове, почерпка, преминаване през граница (Генчев, 1974, с. 292) до купуване имот на онзи свят (Филиповић, 1939, с. 457).

По-рядко монета се връзва на пръста на мъртвия или се слага в устата му (Раковски, 1857, с. 172). Последното се тълкува и като мярка срещу превъплъщаване (вж. тук, V гл., М).

Силата на обичая добре илюстрира Д. Маринов с примери от Северозападна България, гдето присънванията на мъртвци се обясняват често с това, че мъртвите не са били удовлетворени при погребението. Вярват, че мъртвият се присънва, ако в гроба му не е била сложена пара, разказва се за повторно разкопаване на гроба, за да се сложи там пара (Маринов, 1892, с. 254).

4. Както стъкмяването на мъртвия с ново или чисто, дори венчално облекло, така и по отношение на даровете обичаите при всички славяни в основата си са еднакви.

У сърбите, хърватите наред с мъртвеца се слага съдина с вода, „да би се душа покойникова окупала и освежила“ (Шневајс, 1929, с. 263). На млади мъртвци, особено на млади снахи или момци, хърватите обличат по няколко еднакви грехи, а има случаи, когато добавят и по няколко костюма от чеиза им (Zenžo, III, 1880, с. 31). В Ресава слагат всичко, каквото покойникът е обичал за ядене и пиене, инструмент за свирене, ако е имал такъв, бръснач, огниво, зега (ако е обчар) да има с що „да тера стоку на оном свету“, а на старците – тоя-

⁷² Басановић, 1891, с. 103; Чилев, 1923, с. 109.

за да се подпират, на децата – играчки, на девойките – ръкоделие, огледало и гр., на католиците – икона и светена вода⁷³. Слагат също любимите на покойника предмети: бастун, плоска с ракия или вино, тютюн, кибрит, свирка (ако е бил свирец), а на жена – хурка, вретено, игла за плетене (Милошевић, 1940, с. 232). Подобни са обичаите и на власите в Източна Сърбия (Арангеловић, 1958, с. 121).

Интересно е, че дори у някои югославски народи в гроба слагат и *модел на оръдия* (Шнебајс, 1929, с. 268). Това е близко до обичая у някои българи и у русите, които поставят в гроба моделче на стълаба⁷⁴. Сърбите внимаваат *да не се сложи в гроба нищо кожено*, обичай, който спорадично се среща и у българите⁷⁵.

Източните славяни също оставят при покойника всичко необходимо за живот, за работа, за игра⁷⁶. Например украинците в Карпатите при погребение на малко дете поставят в гробчето му яйце, та душата, като напусне тялото, да се забавлява с него (Bogatyrev, 1929, с. 113).

Подобни по същност са и обичаите на западните славяни. В Полша на мъж слагат лула, тютюн, гори и напумки (Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 78). В Лухачовско – Чехословакия, покрай другите

⁷³ Мамућ-Бошковић, 1962, с. 172, 173, 187; Дробњакковић, 1960, с. 161; Милошевић, 1940, с. 231, 232

⁷⁴ Парашкевов, 1907, с. 380; Зеленин, 1914, с. 372; Zelenin, 1927, с. 332.

⁷⁵ Парашкевов, 1907, с. 380; ZbNZO, III, 1880, с. 31, Шнебајс, 1929, с. 265.

⁷⁶ Кузеля, 1914, с. 121, 195; Вок, I, 1889, с. 209; Niederle, 1911, с. 244; Зеленин, 1916, с. 1204; Mahler, 1936, с. 659; Zelenin, 1927, с. 323.

гарове на умрелите слагат и гробен, „за да имат с какво да се решат там, гдето ще бъдат“ (Václavík, 1930, с. 377). Освен всичко необходимо за всекидневния живот в Словакия има случаи, когато при погребение отварят и конюшната или обора, за да вземе покойникът каквото обича (Bednarik, 1939, с. 68).

У румънците в Банат, за да не се връща мъртва жена от гроба, поставят в ръката ѝ вретено, та да преде, а на мъж – лулата му да пуши (Sporeg Celcea, J. Obiceuri în legătură cu viața omului în Pataș și Boroventii – Vechi-Caraș. – Revistă de folclor, 1958, № 3, с. 3, 77) (Цит. по: Banățeanu, 1962, с. 446).

У екзотичните народи обичаят да оставят в гроба различни припаси и съоръжения също е познат⁷⁷.

Б. Древните славяни също са слагали *ястия* в гробовете. В архаични женски гробове на индоевропейски народи са намирани и *хромели*, и *прешлени за вретена*. В унетиските гробове от бронзовата епоха обикновено има пред скелета гърне, което е съдържало някаква храна или е предназначено за употреба в такъв смисъл от покойника, а устройството на гроба има някои белези на жилище. Всичко това говори за известна представа у човека от тази епоха за живот и след смъртта. Такива погребения дават и добре проучените от археолозите антични египетски и тракийски гробници⁷⁸.

Както у някои древни народи, така и у старите славяни и при трупонизгарянето след събирането на пепелта са слагани и погаръци, които да

⁷⁷ Hirt, 1907, с. 493; Niederle, 1911, с. 242; Neustupný, 1946, табл. XXVII – а и б.

⁷⁸ Neustupný, с. 110; срв. u Schrader, 1917, с. 113, 121.

служат на мъртвия на онзи свят. Със същата цел жената, слугите, конете и псепата са били убивани и заривани заедно с пепелта. Количеството на даровете за мъртвеца у гревната аристокрация са били толкова много, че например Солон е наредил със закон на гревните гърци да не се слагат повече от три грехи на мъртвеца⁷⁹.

6. Между даровете на покойниците важно място заемат и *оръдията на труда* като сърпове, както на някои места се спомена за игли, ножове, секири и гр. Значението на тия оръдия е твърде ясно в духа на народното мислене: да служат на покойниците за упражняване на съответните трудови действия в загробния живот. Още в предисторически погребения се намират каменни сечива и други оръдия. Има гробове от желязната и бронзовата епоха, в които е намирана дори и колата на покойника (Hirt, 1907, с. 493). Археологическите находки в земите на съвременните славянски народи също потвърждават тази традиция⁸⁰, у българите тя е засвидетелствувана рядко (Иречек, 1884, с. 9), в Разложко в гроба на майстори дюлгери се слагала тесла, а в Охридско в женските гробове – сърп, така че да се вижда над земята само върхът му.

Прави впечатление, че през миналия век твърде често по надгробните кръстове и плочи у нас се изобразяват характерни за погребения оръдия на труда: ножци, аршин – за шивачи, гегя, кабал – за овчар, палешник, и дори цял орач – за земеделец. Колкото и това явление да е с биографски-

⁷⁹ Niederle, 1911, с. 240; Велков, 1939, с. 266 сл.; Coulang, 1908, с. 9.

⁸⁰ Zelenin, 1927, с. 323; Третъяков, 1948, с. 72.

епитафен характер, все пак то отразява и идеята за дарове на покойния и е показателно за силата на традицията.

Основният първоначален смисъл на всички дарове, които отразяват вярата в загробен живот, погребен на живота на земята, личи най-вече в ония дарове, които са професионални съоръжения.

В духа на трудовопроизводителните условия за съществуване всеки народ оформя и своята идея за необходимите на покойника дарове. Например в гробовете у сърбите са намирали сърп и брадва под скелета (Филиповић, 1967, с. 70). В Сибир, където основни поминъци са ловът и животновъдството, са убивани диви животни (Зуев, 1947, с. 67).

У воинствуващите народи, или по-скоро в исторически периоди, през които войната е била преди всичко необходима за съществуването им, в мъжките гробове са слагани най-необходимите им оръжия. В славянски погребения към VIII в. се срещат цели войнишки доспехи: шлемове, ризници и гр. (Рыбаков, 1948, с. 72). Тюркските народи са зарабвали заедно с умрелия мъж и коня му, а често пъти и повече коне, а татарски ханове през XIV в. – дори и цели обзаведени шатри (Фехер, 1926, с. 87, 103). Същата основна идея, че вещите служат и след смъртта, у някои народи в Азия е давала възможност за уреждането на същински музей от пълни въоръжения.

У някои от древните народи е познат обичаят заедно с покойника да се погребва и неговата съпруга. Широко известна е например насилствената или доброволната смърт на съпруги или робини у гревните траки⁸¹.

⁸¹ Кацаров и Дечев, 1915, с. 9, 10.

Погобни сведения има и за славяните, разбира се, в по-скромни размери (Niederle, 1925, 248-253 сл.). Въпросът, който разглежда Нидерле, дали смъртта на съпругите е била доброволна или по принуда, също не е важен. В случая е важно гледището, което е било и основа на този обичай. Жената е била обикновена вещ, с която мъжът също е трябвало да разполага в загробния си живот.

Всички приведени примери показват недвусмислено, че слагането на оръдия на труда при мъртвия трябва да се тълкува с оглед на представата, че загробният живот на мъртвите е подобен на земния. Слаганите оръжия и оръдия са в зависимост от поминъка на съответния народ или пък са за отбрана на мъртвия от зли духове, както смятат Фрезер, Тейлър, Веселовски и Д. Матов (срв. Матов, 1893, с. 994).

8. В такъв аспект трябва да се разглежда и слагането на пари при мъртвия. Всички народни тълкувания на обичая водят до едно основно вярване: парите са едно от най-необходимите средства за уреждане на много въпроси в земния живот. Много е естествено е в порядъка на всички други средства за облекчаване на умрелия в загробния му бит да се дават и пари. Явно е, че обичаят да се дават пари на покойници, независимо как – в ръка, в джоб, в уста и други, е възникнал при разните общества и народи във времена, когато у тях паричната система е била твърде позната и упражнявана.

Това е преобладаващото народно схващане и у сърбите, и у хърватите: в Пожаревацко – „да се плати при близането в ада“; в ръката или в джоба сложени парите служат, „за да си купи покойният място на онзи свят или да си плати превоз за ост-

рова на душите“, да си плати къщата⁸².

У словаците в Моравия парите в ковчега се смятат като награда за отглеждане и щастие в пчеларството (Niederle, 1922, с. 694, 698). Много често обаче народът там ги смята като откупуване имота на покойника, та да няма той за какво да се връща. В някои райони дори разсичат на прага монета и едната половина, която отхвъркне навън, се слага в ковчега на мъртвия с думите: „Откупвам имота ти, та немаш вече право на него.“ Другаде у словаците парите се дават за превоз на онзи свят (Myartan, 1953, с. 116). Интересно е, че на някои места в Словакия в ковчега на покойника слагат *платно* като заплащане за остапеното имуществено, с платно дори заплащат и някои услуги по време на погребението (Bednarik, 1939, с. 74). Словаците и чехите дават редовно „пари за превоз“ на покойника⁸³. У поляците назначението им е по-неопределено – „за да се откупи душата“ (Falkowski – Pasznicki, 1935, с. 78).

За откупване на гробното място са предначинени парите, които се слагат в погребалния ковчег. Това има особено значение за белорусите, ако при изкопаването на гроба се попадне на човешка кост⁸⁴. Подобно е и при украинците⁸⁵. Спо-

⁸² По Чилеб, 1923, с. 113; Дробняковић, 1960, с. 161; Шнебајс, 1929, с. 268; Милошевић, 1940, с. 232; срв. и Филиповић, 1955, с. 130; Ђорђевић, 1933, с. 89; Филиповић, 1961, с. 106.

⁸³ Václavík, 1925, с. 227; Václavík, 1930, с. 378; Bednarik, 1939, с. 71.

⁸⁴ Moszyński, 1928, с. 210; срв. и у Зеленин, 1914, с. 355; Зеленин, 1915, с. 585.

⁸⁵ Кміт, 1915, с. 163; Кузеля, 1914, с. 122, 150.

ред Богатирев украинците в Карпатите дават пари на умрелия с различни обяснения: за откупване място в гробището, за откупване на греховете си, за превоз към онзи свят и за откупване на живите от нова смъртна опасност (Bogatirev, 1929, с. 115).

Обичаят у русите се осмисля и като откуп за имуществото, оставено на живите, и „като пари за превоз“, и като откуп изобщо⁸⁶.

В Молдавия парите се смятат като заплащане на смъртта, за да не загърба покойника по пътя за рая (Зеленин, 1916, с. 10, 89).

У арумъните, както и при гърците малката монета („арги“), която слагат в устата на умрелия, според Вайганд била за Харон. В Южна Албания слаганите в гроба пари се наричат „δαναχί“. Тия пари се дават на умрелиите – в Дурацу, – слагани в устата, а в Малесия – в ръката, с цел да се заплати с тях превоз към другия свят⁸⁷.

Изобщо като дар в едно време, когато играят голяма роля в общественно-икономическия живот на хората, парите заемат важно място в погребалните обичаи не само у славяните, но и у всички европейски, а и извъневропейски народи⁸⁸.

У нас първичното значение на парите, слагани при умрелия, почти шаблонно се тълкува от учените като отражение на гребногръцката легенда за Харон, който превозва душите през загробната река Лета срещу възнаграждение. Още Г.

⁸⁶ Mahler, 1936, с. 649; Zeilenin, 1927, с. 232; Зеленин, 1914, с. 311; Зеленин, 1915, с. 586.

⁸⁷ Weigand, 1895, с. 200; Genner, 1909, с. 220; Hahn, 1854, с. 151, 199; Чабей, 1936, с. 310.

⁸⁸ Loorits, 1932, с. 187; Genner, 1909, 219–220; срв. Lippert, 1882, с. 401; Andree, 1896, с. 229; Loorits, 1932, с. 195.

С. Раковски в „Горски пътник“ е на това мнение, като сравнява нашия обичай да се слага пара в устата с обичай у гребните гърци, които „гуждали в уста всякому мъртвецу по едно дукапу (δβολον), за да плати Харону подвоз у пъкъл“ (Раковски, 1857, с. 172). И след него тръгва това разбиране по найлесния начин и за любители, и за изследвачи. Й. Басанович в студията си за бившия Ломски окръг, цитирайки народното вярване за откупване душата с тези пари, добавя, че от туй се виждало, че народът бил забравил първоначалното му значение – за Хароновия превоз. На същото мнение остава по-късно и А. П. Стоилов в студията си „Пари за превоз“, непоколебим защитник на тази теория през 1923 г. е П. Чилев със статията си „Следи от антични вярвания за Харона у балканските народи“. Романтиката на това станало след Грим шаблонно обяснение като първично вярване се поддържа в науката тук-там до много късно. Така мисли и албанският етнограф Е. Чабей за обичая у албанците (Чабей, 1936, с. 310).

У другите славянски народи съществува колебливо, неустановено мнение, често пъти в полза на тази романтика. Учените виждат във вярването християнска модификация, в която от XV в. Харон е заменен със св. Петър, а „парите за превоз“ – с данък на св. Петър (tributum Petri)⁸⁹. А. Нидерле през 1922 г. задава въпрос за този обичай: дали това е преживелица на стара традиция, или е по-късно литературно влияние, без да даде категоричен отговор (Niederle, 1922, с. 698). Същият въпрос пов-

⁸⁹ Вж. още Басанович, 1891, с. 103; Стоилов, 1900, 452–455; Чилев, 1923, с. 107 сл., 113.

таря и ученикът му К. Хотеке и вече решително отговаря мотивирано, че може да е остатък от времната, когато славяните са били още езичници, с което е съгласен и А. Вацлавик. Последният формулира, че първично езическият смисъл на пари за превоз е променен в някакво си отплащане за стопанство, да не мре домашният добитък.

Подобно схващане през 1931 г. разкрива и Е. Шнеевайс за погребалните обичаи у лужичаните⁹⁰. Но тук понятието „езически остатък“ още не изключва гревногръцкото, легендарното разбиране. В този смисъл е категоричното изказване на Н. Харузин през 1905 г., че „известният обичай на гревните гърци да слагат в гроба заплащане за превоз през река при загробното пътуване е само приспособено към новите условия на бита, когато паричното заплащане е изместило натуралната обмяна (Харузин, 1905, с. 261, 262). Това е и правилното материалистично становище по въпроса.

Има и друго тълкуване на парите, давани на умрелия, именно: издължаване към покойника за оставеното от него наследство⁹¹, което има основанията си в много от обясненията на разни народи. То е крачка напред в сравнение с това на Е. Роде, който вижда широкото разпространение на легендата за Харон в Европа. Според него под влиянието на класическата литература чрез образованите среди това схващане е минало у народите. То е заместило по-стар обичай да се дава символичен *погартък* на умрелия (Rohde, 1905, с. 306, 307).

⁹⁰ Václavík, 1925, с. 227; Václavík, 1930, с. 378; Schneeweis, 1931, с. 84.

⁹¹ Schrader, 1917, с. 121; Mjartan, 1953, с. 116.

Интересно е и твърдението на А. П. Стоилов, че у много азиатски и африкански народи съществува обичаят да се слагат пари в гроба, но то няма „никаква връзка с класическия свят“. У тях има представа изобщо за плащане на онзи свят и за превозване през река (Стоилов, 1900, с. 455).

Твърде характерна и важна с оглед разбирането на обичая е преживелицата у словаците да се дава платно вместо пари – да се заплаща с платно. Това крие в себе си прастара форма на заплащане, когато платното у тях е играло ролята на монета.

Впрочем за това говори и коренът на гл. *плащам, платити*. Остава неясно различното осмисляне на плащането: за дълг, за превоз, за откупване от нещо и др. Във всеки случай става по-ясно, че плащането за превоз през река, още повече от Харон, е късно наслоение у нас и у другите славяни, дошло може би по книжовен път още в средновековието.

ОТНАСЯНЕ ДО ГРОБА

А. ИЗНАСЯНЕ НА МЪРТВЕЦА. ПОЧИСТВАНЕ
НА ЖИЛИЩЕТО. ПРОЦЕСИЯ ДО ГРОБА

184

ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

1. Обикновено мъртвецът е погребван у българите на другия ден след издъхването, *като се изчакват 24 часа*. Преди време като редки изключения са се допускали погребения в деня на смъртта или на втория ден след нея, т. е. повече от 24 часа¹. В никакъв случай мъртвецът според народа не бива да пренощува у дома повече от две нощи. Българите, преселени в Южна Русия, погребват децата в същия ден, защото душата им е безгрижна, а старците – по-късно (Державин, 1914, с. 149).

Нормално починалите по правило се изнасят за погребение *през вратата*, през парадната, ако има такава. Само в едно село (Досп. – Сам.) е отбелязано, че „четвороженците“, т. е. такива, които през живота си са се женили четири пъти, се изнасят не през вратата, а *през дупка, изкъртена нарочно за това в стената на жилището* (Марков, 1895, с. 267). И още един подобен случай: „Който умре, когато тримири, такъв го изнасят през прозореца“ (Добр. – Толб.). Смята се за срамно и грешно да се изнасят покойници през прозореца. Други случаи, които да потвърждават казаното у П. Парашкевов: „Преди време у нас мъртвото тяло изнасяли през прозореца или през съборена част от стената“ (Парашкевов, 1907, с. 399), не са записани.

¹ Филиповић, 1937, с. 483; Державин, 1914, с. 149

У сърбите, когато изнасят покойника от къщи, отключват вратата, или дворската порта не бива да се отваря; хората си изкъсват грехите да прескачат над вратниците. Мнозина са се опитвали да посъветват свещеника да не постъпват тъй и да отворят портата, но само един да каже „не“, особено жена, и молбата на хората, и съветът на свещеника пропадат².

Обичаят е известен и в Полша (Fischer, 1921, с. 259). В Северна Русия изнасят мъртвеца през прозореца с ясното намерение да не се върне той; или през задната врата, или през задния двор (Zelenin, 1927, с. 324). Това са вършели и гревните руси, така са изнесли тялото на св. Владимир (Niederle, 1911, с. 244). Н. Харузин привежда много подобни примери у други народи и съобщава, че в някои италиански градове до последно време почти във всяка къща имало особен изход за изнасяне на умрелите (Н. Харузин, 1905, с. 199).

Имайки предвид обичая у много сибирски народи да внасят убития собол не през вратата, а през пробита в стената дупка, Д. Зеленин пише: „Смисълът на този обичай е ясен: душата на зяра... не бива да намери входа на жилището. Напълно подобен обред става и с покойника човек у много народи“ (Зеленин, 1930, с. 53, срв. и Анучкин, 1890). Обяснението е логично и правилно. Всъщност целият обичай е едно магично заблудително действие.

2. Общ обичай е веднага след като изнесат мъртвеца, *да изматат жилището*, гдето е бил³. На

² Влаховић, 1939, с. 105; Филиповић, 1961, II, с. 258, 259.

³ Генчев, 1974, с. 293; Державин, 1914, с. 150; Басанович, 1891, с. 104; Вакарелски, 1935, с. 407; Даскалов, 1891, с. 92.

185

БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ

отделни места, както е в Ломско, мете сираче, което гържи в ръка свещ (Басанович, 1891, с. 104).

Докакто не дигнат умрелия, не метат, да не изметат и други, за да не почине още някой (Вакарелски, 1935, с. 407). Като дигнат мъртвия и чак като отидат на гробищата, тогава измитат и *замазват* с нова пръст, та да е чисто. И така на почистеното слагат трапеза (Дебр. — Толб.) (срв. Генчев, 1974, с. 293).

В Охридско и Кулско след погребение подът на къщата не се измазва до 40 дена или у някои до 6 месеца, дори до 1 година, даже ако този под съвсем се е издънил и между погребите гървета има цели дупки. Онези, които се сетят да вземат при погребението, преди да са заровили мъртвеца, пръст от гроба и с нея да измажат пода след изнасянето на мъртвеца, могат да мажат винаги след това къщата. Немеценето на жилището до изнасяне на мъртвеца се спазва също у чехи, словаци и у източните славяни⁴.

Тълкуването на народа за измитањето е в някои случаи като чисто хигиеничен акт. То е явно по-ново от осмислянето: „да се измете“ злото, което предстои, според вярването на народа като следствие от пребиваването на душата на умрелия тук, на земята.

Замазването на пода и преливането на мястото с вино или светена вода имат същите значения. Слагането на разгорели въглища на пътната врата след изнасяне на мъртвеца (Матов, 1893, с. 173) има смисъл на магично отделяне на душата чрез

⁴ Falkowski-Pasznicki, 1935; Mahler, 1936, с. 663; Зеленин, 1915, с. 909, 910; Zelenin, 1927, с. 324.

препращането ѝ да мине през вратата. В Дропла (Толб.) идеята е „да не тръгне бекет с умрелия“. В Родопите с преливането се цели да се измие кръвта от меча на св. Архангел (Шушков, 1906, с. 9).

3. По правило като неизменен канон покойникът, ориентиран с краката към изток, се изнася от къщи и отнася до самия гроб с краката напред. Това е закон, отбелязван рядко от етнографите именно като санкция на църквата, а не като творчество на народите. У нас това изнасяне е всеобщо и „да те понесат с краката напред“ е клетва за смърт. Все пак тук-там този начин на изнасяне е споменат, може би повече за народната му интерпретация: ако не е напред с краката и някой друг ще умре от семейството.

Обичаят е познат и на другите славянски народи. У поляците и словаците в Морава го осмислят като мярка срещу връщането на мъртвия въщи⁵.

4. Там, где то гробището е близо до селото, мъртвото тяло се *отнася на ръце*. За тази цел си служат с носило, сковано от дъски, което обикновено се пази в черквата. В някои места то има формата на сандък за талига, снабден с четири крака и четири гръжки. Краката служат да се слага носилката на пътя, когато свещеникът трябва да прекара мъртвия, а гръжките — за да бъде носена от четирима (Маринов, 1892, с. 232). Носилката може да е направена от два пръта, изплетени помежду им с въже, или от дъски.

Където покойникът е в ковчег, отнасянето става на ръце от четирима, като ковчегът се сла-

⁵ Poniatowski, 1932, с. 331; Niederle, 1922, с. 701; срв. и Gajanková, 1966, с. 300.

га на два напречни доста, държани от по двама (срв. Колева, 1967, с. 144).

На носило мъртвецът се носи от четирима мъже. Дръжките на носилото често са сложени на раменете. Така е носен и ковчегът на св. Ив. Рилски според фреската на Н. Образописец в черквата на скупта Орлица над с. Рила. Има дори поговорка клетва: „Да те дигнат со четворица“, „Да те дигат четворица“, „Да даде бог да те носат четворица“ (Ецов, 1897, с. 162, 163).

В миналото на някои места мъртвите са отнасяни в черга и с нея са слагани в гроба или пък носилото е от рогозка, която след заравянето на гроба се остава върху него (Филипович, 1939, с. 458).

Този начин на отнасяне на мъртвия до гроба е повсеместен не само у нас. Но понеже не съдържа обредност, рядко е отбелязван от етнографите. Така за Югославия Дробнякович е обобщил: „Мъртвецът се отнася до гробищата с носилки от невялани дървета и несковани с гвоздеи, но свързани с въжета. И онзи, който ги е свързал, той трябва да ги развърже“ (Дробнякович, 1960, с. 161).

Според А. Фишер носенето на покойниците на ръце е по-ново явление, отколкуто откарването с кола и е възникнало под влияние на християнството (Fischer, 1921, с. 281). Това мнение не е приемливо.

5. В много села при откарването на покойника с кола в нея се качват и близки на покойника жени, за да го оплакват по пътя. В Толбухинско на роговете на воловете се завързват бели кърпи в знак на траур.

Колата за откарване на мъртвия се запряга както обикновено. Според Ф. Штраус за откарване

на мъртвите до гробището запрягали биволи (Strauss, 1898). Това навярно не е нарочно обредно, а поради това, че тия животни се впрягат всекидневно.

Обикновено, ако мъртвецът е младеж, го отнасят на ръце младежи, за разлика от женените, които са откарвани с кола⁶.

6. Само в някои села на Северозападна България доскоро е спазван обичай покойникът да се откарва до гроба на шейни без оглед на годишното време. Откарването до гробищата става с шейни и в селата Осеновлак и Редина, Софийско⁷.

На запад от нас, в Югославия, употребата на шейни в такива случаи е много по-честа⁸. Там е регистрирано и вярването, че е грешно, срамно мъртвият да се тръска на кола при превоза (Филипович, 1940, 177–179).

У източните славяни такова превозване е регистрирано още в XI в.⁹ Според О. Шрадер у русите обичаят е взет от северните им съседи (Schradet, 1917, с. 129). М. Гавази го смята за старославянска традиция, а може и още по-архаична, щом е бил познат и в Древния Египет (Gavazzi, 1966, с. 150). Така или иначе, за славяните обичаят е безспорно прастарата им традиция, а задържането ѝ до днешно време се дължи и на вярването, че при

⁶ Срв. и Генчев, 1974, с. 293.

⁷ Генчев, Арх. ЕИМ 360 II, 45–49; Wakarelski, 1965, с. 282.

⁸ Дробнякович, 1960, с. 161; Андрић–Матијевић, 1969, 45–58; Матић–Вошковић, 1962, с. 177; Филипович, 1933, с. 132; Филипович, 1952, II, с. 346; Филипович, 1955, с. 130; Gavazzi, 1969, с. 15.

⁹ Niederle, 1911, 269–271 сл.; Zelenin, 1927, с. 325.

возене покойникът не бива да се тръска, както казват някъде в Западна Сърбия, а не само на терена¹⁰.

7. Процесията на пренасянето от дома до гроба у българите се образува от всички роднини и близки, от свещеника и лице, което начело носи кръст. Редът е: кръстотосеца, свещеника, мъртвеца (носен или на превозно средство), най-близките и след тях другите сродници. На места се смята, че „който има скоро умрял от семейството, трябва да ходи на всяко погребение, защото при пренасянето на мъртвеца към църквата всички мъртви се качват на едно дърво и гледат да видят своите роднини“ (Тр.). Интересно е допълнението към процесията в Кюстендилско – Пиянец: „...най-после натоварените с провизии кон и двама души, които носят на дърво котлите с варената госба. По целия път до гробищата *високото виене* от страна на близките по родство жени не престава: иначе хората биха казали, слабо жалили мъртвеца, защото малко му вили. И така – до затрупване на гробната яма. След това поставят на земята, близо до гроба, дълги месали, слагат хляба и госбите и се започва пиене и ядене, догдето язиците се развържат и тъжното настроение изчезне, освен в душите на домашните“ (Захариев, 1948, с. 216).

8. В изпровождането на мъртвеца до гроба в някои места не участвуват овдовелият, когато погребват жена му, с оглед на повторното му оженване, както и майката, когато погребват първата ѝ

¹⁰ Срв. и у Ясна Андрич Матићевич за вярването, че мъртвецът при превоза му до гроба не бива да се груса (по Andrejic, 1971, с. 125).

рожда¹¹. На някои места не допускат също младоженци и бременни да отиват на погребение и да придружават мъртвеца до гробището, защото било „грехота“ и „за да не са им жълти децата“¹². В миналото е отбелязан случай (Огн. – Гоц.), когато дори и домашните не придружават умрелия, когато изпращат само свещеникът и гробарите.

9. В някои райони на Родопите връзват кърпа на грянтова пръчка и я носят пред мъртвеца (Момч. – См.). Другаде на всеки кръстопът до гробището шествието спира и по път четете молитва, за да се даде възможност на всички, които не могат да дойдат до гроба, да се опростят с покойника (Гов. – Сам.). На други места оставят мъртвеца, за да си починат. Тия почивки били „небесата, през които душата трябвало да премине“ (Шанкарев, 1891, с. 143).

По време на тия почивки българите в Южна Русия слагат под ковчега на земята пари, което по вярването означавало заплащане мястото за почивка – един вид мъртвецът почива на своя земя. Освен това пред ковчега носят къс платно, което простират напреки на пътя, та след всяка почивка всички от шествието да минат през него. По пътя каруцата спира на 3, 9 или 12 места (според възрастта, пола и общественото положение на мъртвеца), за да се извършва опело от свещеника. При всяко спиране постилат пред колата кърпата – „пътненака“, която са откъчили от вратата, преди да тръгнат, а близките му пускат вър-

¹¹ Васанович, 1891, с. 102; Чачаров, 1894, с. 118; Шанкарев, 1891, с. 153, Спространов, 1898, с. 67.

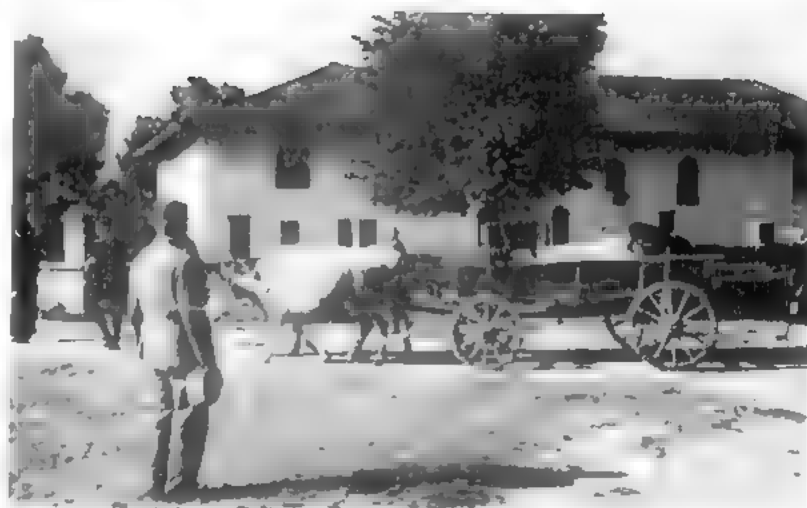
¹² Ецов, 1896, с. 175; Генчев, 1974, с. 293.

ху нея гребни пари. След молитвата колата минава през кърпата, която веднага вдигат така, че парите се пръскат на земята. Като влязат в гробището подаряват кърпата на някого от присъстващите (Державин, 1914, с. 151, 152). В Добруджа на всеки „под“ (място на спирането) подават на присъстващите по една нова кърпа и върху нея кравайче и 2-3 лева. При тръгване на колата пак пръскат по земята гребни пари (Стойкова, Архив...) или спират на 3 кръстопътя, на 9 или на 12 места. На всяко място оставят по няколко гребни монети, бонбони, някъде и по едно кравайче (Генчев, 1974, с. 293). В Северозападна България тия почивки по кръстопътищата в село стават, за да се запазело селото от зло (Маринов, 1892, с. 18).

При откарването до гроба, там гдето има черква, *камбаната или клепалото* бие през цялото време, също както при известяване, че има мъртвец в селото. Виенето е с рядко следващи един след друг удари. „Камбаната бие на умрело“, казват.

На срещнато погребение *се отдава почит чрез ставане на крака и прекръстване, мъжете снемат и шапка*. „Греота е да не се прекръстиш умрен кога ќе вървиш и да не станишкай що сега“ (Цепенков, 1894, с. 7); „където и да се мине с мъртвеца, всякоя трябва да се спре и да стои на едно място, додето заминат с процесията. При това застаналият трябва да бъде всякога с лице към мъртвеца, а никога с гръб, па ако ще би приживе да са били най-големи душмани“ (Маринов, 1892, с. 258); ако някой мине път на погребение, според вярването във Велес извършва грях и ще умре (Цепенков, 1900, с. 237).

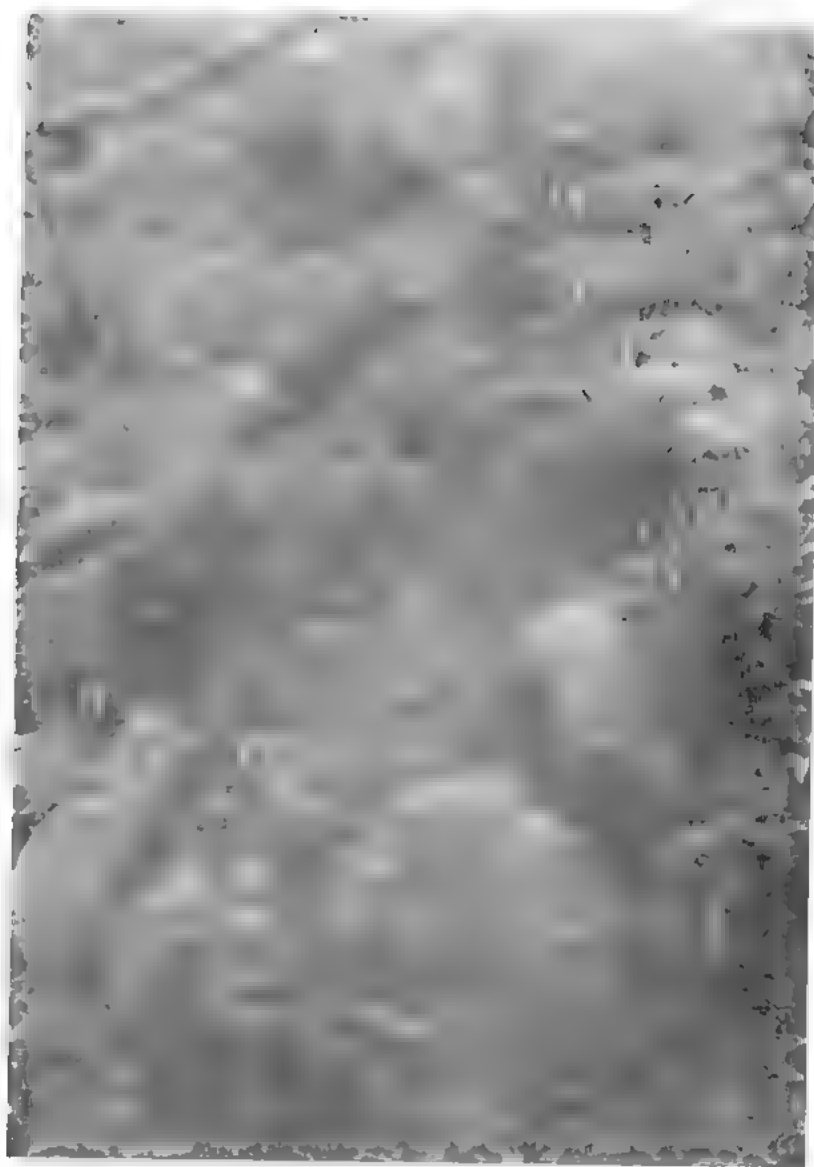
В Ломско, когато срещнат погребение, *заби-*



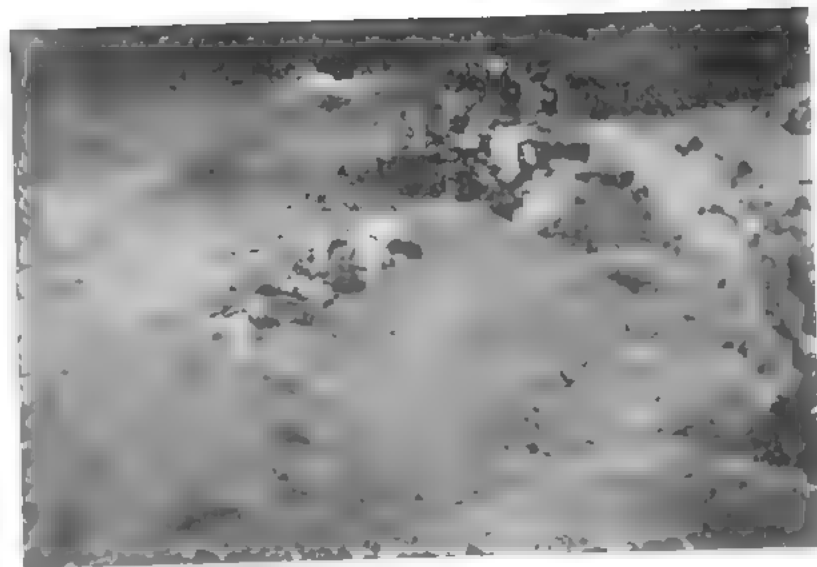
Откарване на мъртвеца до гробището. В колата – оплакваща жена, с. Славяново, Харманлийско, 1951 г.



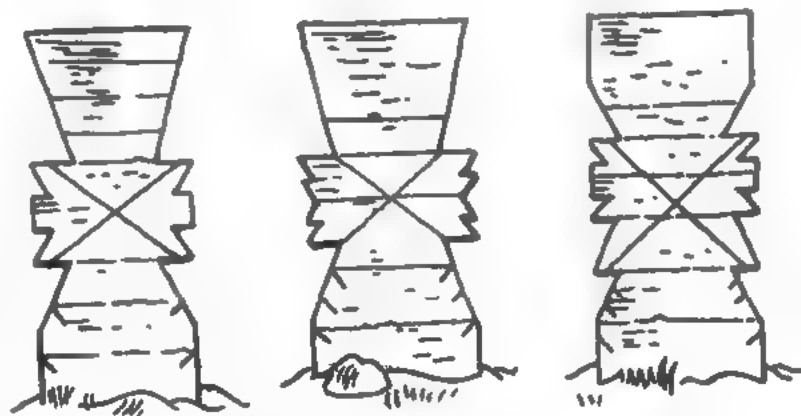
Отнасяне на покойник младеж до гробището, с. Горки Пасарел, Самоковско, 1950 г.



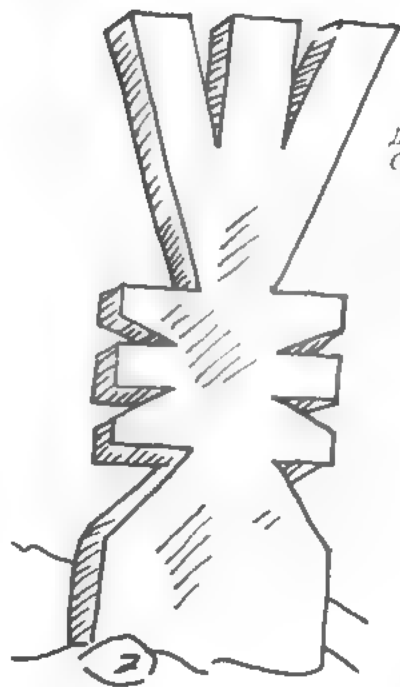
Гроб в с. Дебрене, Толбухинско, 1941 г.



Пресек гроб в с. Световрачане, Софийско, 1971 г.
(Снимка: Л. Маслинков)



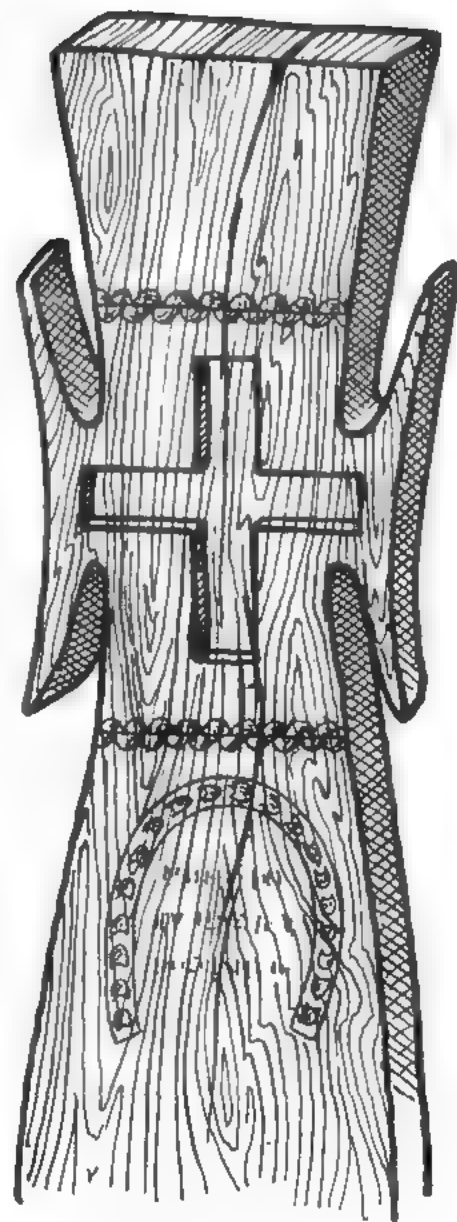
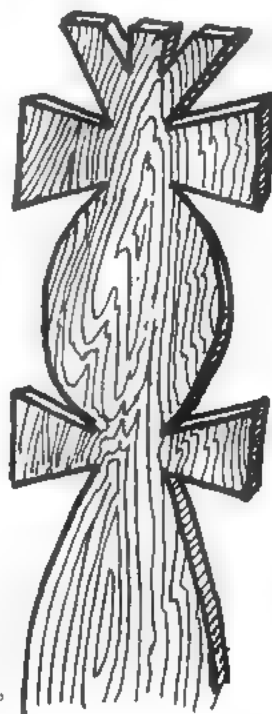
Дъсчени кръстове от с. Вългари, Малкотърновско, 1955 г.



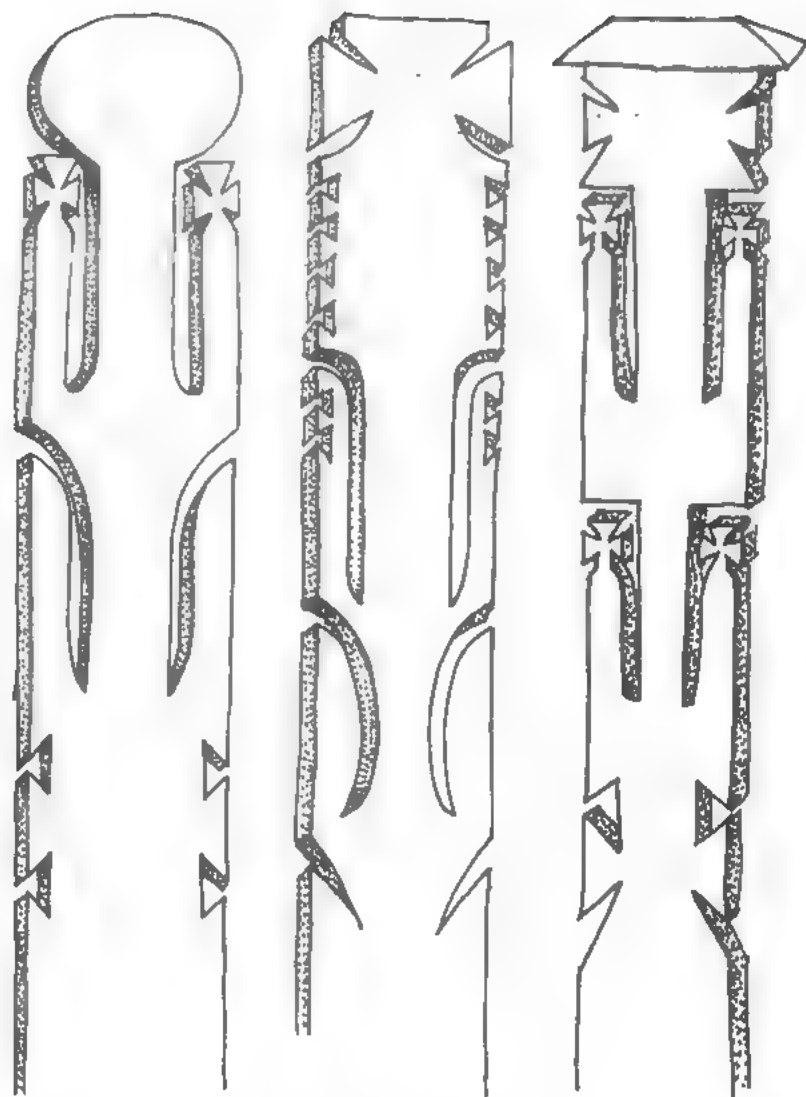
Дъсен кръст от с. Мала църква,
Самоковско



Дъсени кръстове от с. Белица,
Тутраканско, 1941 г.

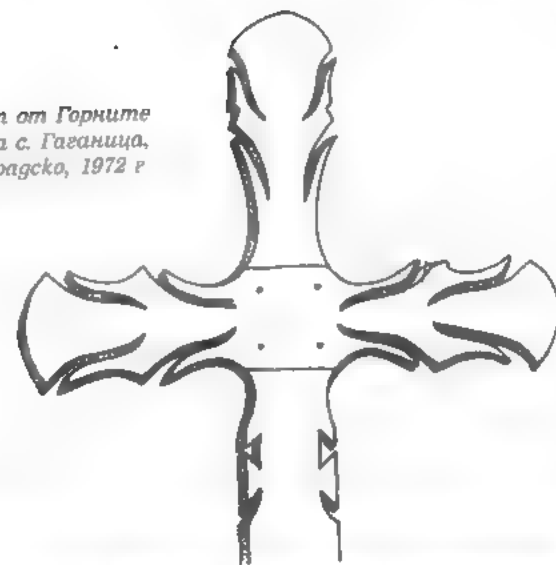


Масивен дървен кръст в Тутракан, 1941 г.



Дървени „кукли“ от Горните гробища на с. Гаганица,
Михайловерадско, 1972 г.

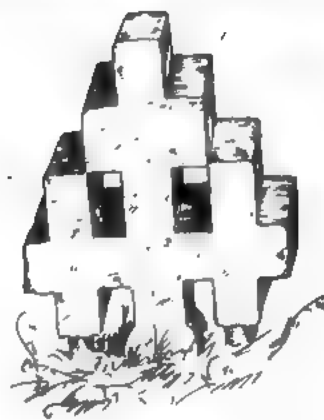
Дъсчен кръст от Горните
гробища на с. Гаганица,
Михайловерадско, 1972 г



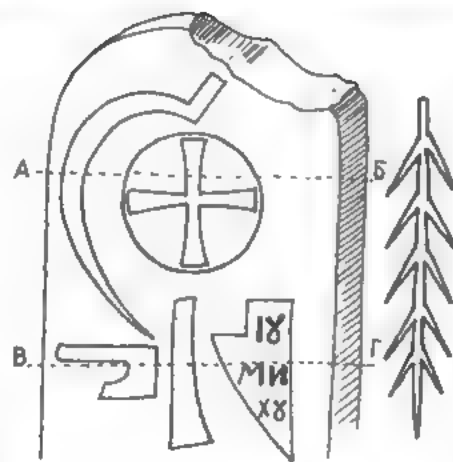
Дъсчена „кукла“ от с. Долево,
Панагюрско, 1932 г.



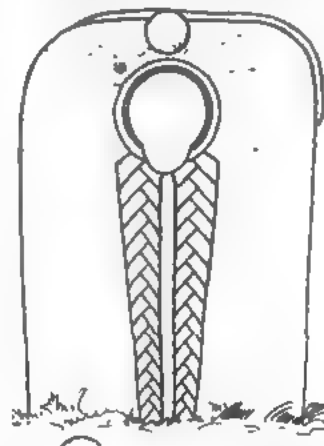
Дъсчена „кукла“ от с. Слатина,
Ловешко, 1949 г.



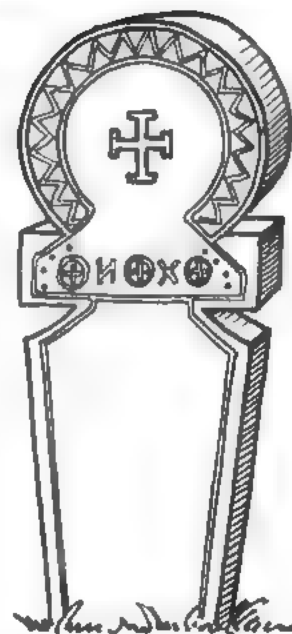
Каменни кръстове от с. Пещера, Радомирско, 1938 г.



Надгробен камък от с. Дебрене, Толбухинско. На обратната му страна – очертание на косичник



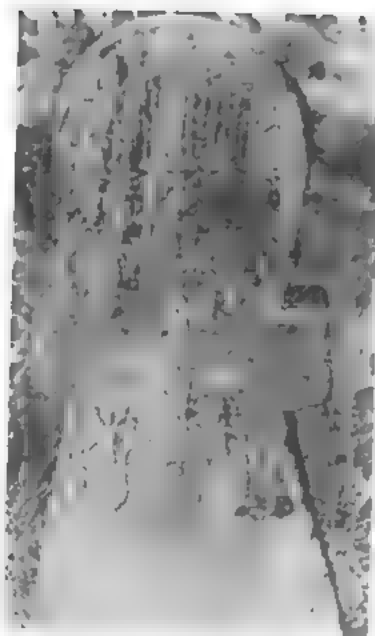
Надгробен камък от с. Белица, Тутраканско



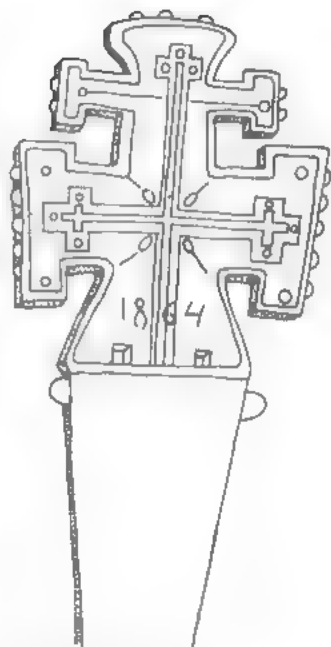
Каменен кръст от с. Старо село, Тутраканско



Надгробен камък от с. Алфатар, Силистренско



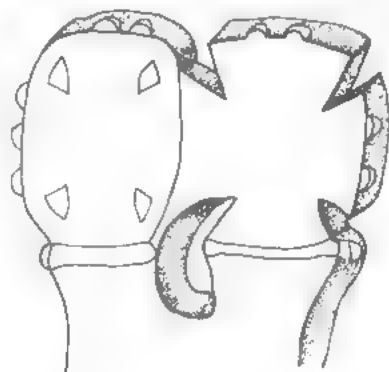
Каменен кръст от с. Топчии,
Разградско, с изображение
на женски косичник, ибрик и
стомна, 1973 г.
(Снимка: В. Вълканова)



Каменен кръст от с.
Костинброд, Софийско, 1945 г.



Каменен кръст от с. Кладница,
Софийско, 1945 г.



Надгробен каменен кръст
на жена и мъж от гр. Свoge.
Софийско, 1969 г.

Изображение върху
надгробен камък от
Старото гробище
в с. Орлов дол,
Тополовградско, с надпис
„Тона Антропова, поч.
на 20 ноември 1896 год
Господин Михаиллова
гек. 15 1897“
(Арх. ЕИМ, № 94, с. 44)



Надгробна плоча на Нико
Кроткия от 1775 г. в с. Факия,
Буреаско, 1955 г.
(Снимка: В. Захариев)



Надгробен кръст на свещеник със
символично изображение на храм
с камбани – с. Факия, Буреаско,
1955 г. (Снимка: В. Захариев)



Гроб с приготвена трапеза помен на 40-ия ден в с. Курило, Софийско, 1969 г. (Снимка: Л. Маслинков)



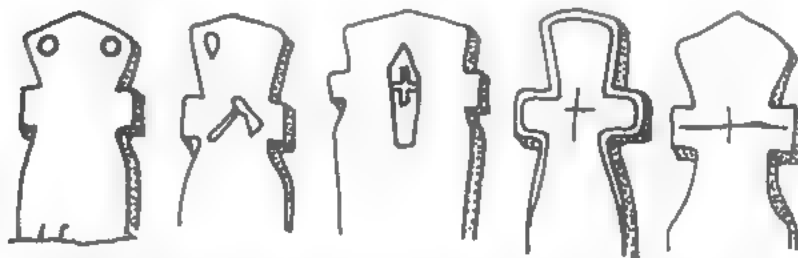
Поменна трапеза върху гроба на 40-ия ден в с. Курило, Софийско, 1969 г. (Снимка: Л. Маслинков)



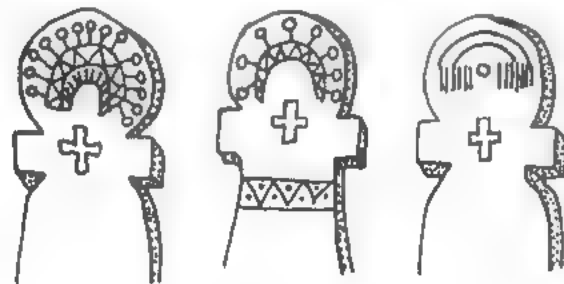
Обстойване на коливата на задушница в Добруджа, 1892 г.



Здушница на гробището в с. Слатина, Софийско, 1921 г.
(Снимка: С. Костов)

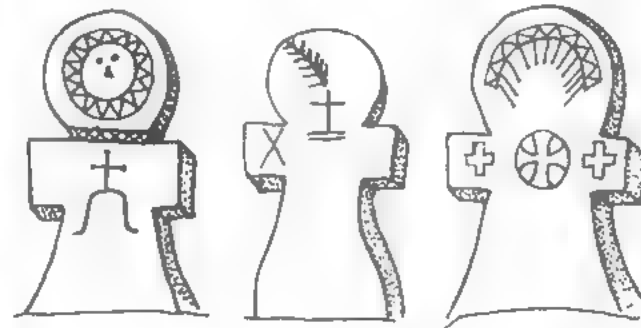
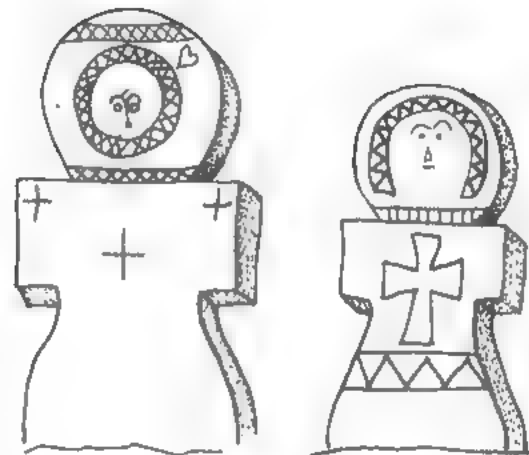


Средновековни каменни кръстове от селища по течението на р. Русенски Лом. Мъжки форми: 1. С розетка в горните ъгли. 2. С малък щит в един от горните ъгли и тесла в средата на камъка. 3. С релефен кръст върху изпъкнал щит в средата. 4. и 5. С начертани прости кръстове. (Цит. по Шкорпил, К. Опис на старините по р. Русенски Лом, фиг. 141, 142.)



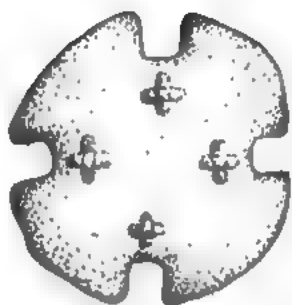
Женски каменни кръстове с украшения на главата и вдлъбнат раменен кръст в средата на камъка. (Цит. по Шкорпил, К. Цит. съч., фиг. 142.)

Форми на кръстове за жени. (Цит. по Шкорпил, К. Цит. съч., фиг. 145.)

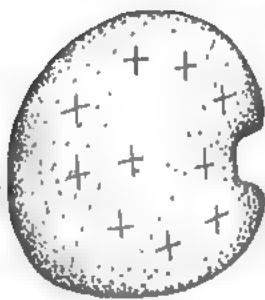


Мъжки кръстове без украшения. Само върху първия има лице с шапка на главата и перо на върха ѝ. Четвъртият е с кръгла форма и с вдълбан равнораменен кръст за издатъка отгоре. (Цит. по Шкорпил, К. Цит. съч., фиг. 150, 151.)

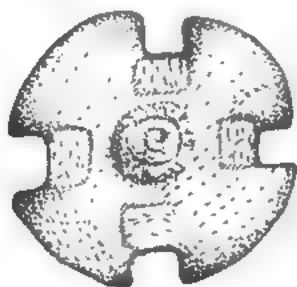




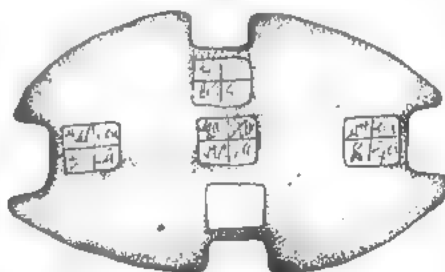
Хляб „кръсник“ за погребение,
с. Поповяне, Самоковско



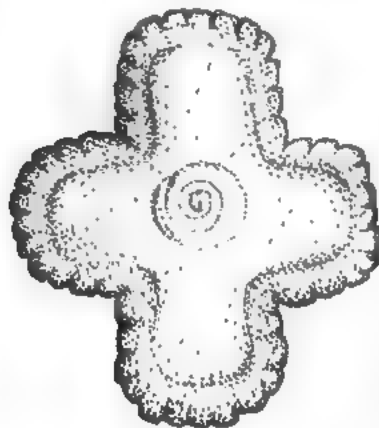
Хляб „леп с ушо“ за погребение,
с. Продановци, Самоковско



Хляб „Рангелово блюдо“ за
задушница, с. Червен, Врачанско.
(Цит. по Маринов, Д. Народна
вяра и религиозни народни обичаи.
— СбНУ, 28, 1914, обр. 410.)



Хляб „Рангелово блюдо“ за
погребение и задушница, гр.
Кнежа (Цит. по Маринов, Д.
Цит. съч., обр. 412.)



Хляб „Св. Петка“ за погребение
и задушница, с. Чупрене,
Михайловградско (Цит. по
Маринов, Д. Цит. съч., обр. 413.)

ват глог в зъбите си и слагат камъче в пазвата си,
„за да бъде в къщата им всичко твърдо и здраво
като камък“ (Басанович, 1891, с. 103). Подобен оби-
чай направил впечатление на живковския свещеник
във Василициите (Ихт.): „Преди да бъде заробен мър-
твецът, всички присъстващи жени отидоха нас-
трани и затърсиха глогзи или тръни, та си ги за-
бибах под ноктите или пък се бодеха под нокти-
те. Като ги попитах защо правят така, те ми от-
говориха, че било, за да изгонят лошото или уми-
ралката, която може да се е скрила там.“

Ако при погребение завали, то значи за наро-
да, че на мъртвеца е мило за този свят (Тр.), или
пък казват, че ще продължи да вали 40 дена (См.)
(Шишков, 1889, с. 77).

10. Когато мъртвецът е откарван с кола, на
нея се качва някой от домашните, който може да
управлява добре воловете, за да тръгнат изведнаж
право към гробищата; духват в ушите на волове-
те и им казват, че носят жив човек, иначе, ако им
кажат, че носят умрял, умрелият тежи много; ако
по пътя срещнат друга кола, стопанинът ѝ *раз-
меня местата* на своите волове (Баня – Пан.); „ако
срещнат волове, макар и да отнасят мъртвеца на
ръце, изпрягат ги, духат им в ушите и ги препря-
гат“ (Ц. Ас. – Пан.). Когато карат умрелия с кола в
с. Красново (Пл.) *духат на воловете в ушите* и им
казват, че стопанинът им е умрял. В с. Дюлево,
„ако возят мъртвец на кола, духат в ушите на во-
ловете, за да вървят леко като вятър, да не им те-
жи мъртвеца“, а „когато човек умре на път и тряб-
ва да го докарат с кола, тогава първом вземат
пръст от земята и я слагат на колата, след това
духат в ушите на воловете и казват: Стягайте

се, волове, че карате пръст!“ (Белица – Пл.). Това е във връзка с вярването, че мъртвият е много по-тежък от живия. Ако при него се сложи пръст, олеква, защото го приемаха земята.

Духването в ушите на добитъка има за начало апотропейно намерение: чрез духване в народната магия при баенето у нашия народ се пропъжда болката, злото. Превпргането има помощна, магично-заблудителна функция, целяща избягването от злото или по-скоро неговото заблуждаване. Осмислянето „за да вървят леко“ е странично и вторично. Във всеки случай обичаят има типично предупредително естество.

Обичай с прага на вратата на къщата, когато изнасят покойника, у българите няма. Само вратата стои отворена от момента на изнасянето до завръщането на хората от гробището (Захариев, 1918, с. 139), докато в други страни, веднага я затварят, защото и друг от семейството щял да умре¹³.

11. Някои от тези обичаи и вярвания са забелязани и у други народи. У сърбите например също спират по пътя, за да си почине ла душата на покойника (Шневајс, 1929, с. 272). Много широко разпространение има и вярването, че след смъртта човекът става по-тежък¹⁴.

12. При погребение на ерген или мома у българите в много моменти има *сватбени отличия*. На първо място тези отличия са в стъкмвяването на покойника. „Ако е мома, слагат ѝ було и тел и бяло

¹³ Кагаров, 1929, с. 165; Schneeweis, 1931, с. 89, 90.

¹⁴ Loo rits, 1932, II, с. 262; Maninpen, 1922, с. 34; Naumann, 1921, с. 42.

перо за булка“ (Бел. – Пл.). Момите, погребани без известни отличителни накити според твърдения на стари хора в с. Алтимир, Оряховско, се присънват на близките си и си искат тези накити. Франтен случай дава Д. Маринов от същото село, при който погребана мома е трябвало скоро да бъде разкопана, за да сложат скъпия ѝ близо 2 хил. гроша, „покосняк“. Една малка анкета в Пловдивско и Панагюрско показва, че „умрелите моми правят ги на булки, като ги накичват с всички момински накити: гривни, обеци, огърлици и др.“ (Красн., Кр., Поибр., П. – Пан.). „Правят ги на булки, за да не остане мъка на родителите, че не са ги видели такива“, или „с вало, булчино перо и тел, на дясната ръка и пръстен...“ (Стр., Дюл., Елш.). В някои села от същите околии не им слагат моминските украшения, „но майките им раздават като на сватба“ (Об., Ц. Ас., Д. А., Белов., Баня, Елш.), т. е. раздават пригответите за момата дарове за женитба. В с. Дюлево оставят в гроба на момата две кърпи „за шафери да се намират“.

13. Отнасянето на млади неомъжени мъртвци до гробището почти винаги има някои особености на сватбено шествие. В Троян например, когато погребват мома или ерген, в шествието до гроба не се плаче, а свири музика. В Добруджа на погребение на младеж до гроба отивали с музика и там роднините му дарявали присъстващите като на сватба с ризи, кърпи, престилки и др. В един от разказите на Ил. Волен синът на една майка умира като ученик в гимназията. На погребението „цялото село беше изляло... и нашето отделение, заради Юлка (сестричката му) придружи покойника до гробищата. Откупената музика свиреше отпреди –

така майката беше пожелала. Облечените в черно хора бяха побелели от дарове – кърпи, ръкави, ризи. Сякаш това не беше погребение, а някаква злобеща сватба“ (Волен, 1978, с. 279).

14. Когато умре мома или ерген, правят им *венец от китки* и „*пряпорник*“. „Ако е мома – и було, и тел, и бяло перо като за булка ѝ слагат“ (Бел. – Пл.). Подобно е и в Северозападна България (Рабр. – Кул. и Ч. кул., Хл. – Лов., Сок. – См.). Освен сватбен венец на умрелия неженен момите от селото дори *пеят и сватбени песни* у дома, преди да бъде изнесен (М. ц. – Сам.).

Ако умрелият е годеник, пробират през пояса му отстрани гълага кърпа и слагат на гясната му ръка пръстен. Ако е углавена мома, на главата ѝ слагат венец и дувак като на млада невеста. „Турят ѝ пръстен само на лявата ръка“ (Кенов, 1936, с. 109).

Когато умре годеник, годеницата му поднася баракосана китка и аглок, а често придружава и погребалното шествие (Дечов, 1906, с. 140). Известно осмисляне на този обичай дават в с. Рагуил (Сам.), като умрелият ерген или мома първо ги венчават на земята (с молитви от свещеника), след което се извършва опелото (Ангелова, 1948, с. 203).

15. Венчалните особености при погребение на мома или момък се изразяват и в носене на *сватбена оруgliца* до гроба. Според Д. Маринов тя „много се отличава от оруgliцата на сватба: при сватба тя е прът с бял и червен плат. Тук тя е цяло малко гръвце с подкастрени клончета. На всяко клонче е забодена ябълка или дуня, позлатени и окичени с венци, и също позлатени китки. Ако е мома, на оруgliцата ще има и тел, какъвто се слага и при

сватбената. Китките и венците се китат и вилят от моми, които в този случай се считат като свахи. Песни в този случай не можах да открия. Казаха ми, че китките и венците са се китили и вили в същото време, когато оплаквачката оплаква умрелия. Ябълките и дуните се приготвят тъй също от моми.“ При шествието оруgliцата се носи от момче веднага след кръста. Като се спусне мъртвеецът в гроба, оруgliцата се забучва зад кръста, гдето остава, докато изгние и падне. „На мястото ѝ се посажда друго дърво – с корени, което всякога трябва да бъде плодовито: череша, дункя, ябълка, а никога орех, трън, глог или друго диво дърво“ (Маринов, 1892, с. 148, 229).

Особена модификация на погребалното сватбено знаме е и окаченият на прът нов костюм, който носят до гроба заедно с младата жена. Този костюм след това се подарява на някоя бедна жена, за „да ѝ се види на она свят“¹⁶.

16. Обичаят да се погребват неженените с особености в облеклото на покойника и на шествието до гроба е много широко разпространен в Европа – у словаци, немци, румънци и унгарци¹⁶. У словациите се носи зелен клон, накичен с цветя, и този клон се засажда на гроба; у православните – шествието става с музика и песни¹⁷.

Дробнякович пише за сърбите, че погребение-

¹⁶ Генчев, 1974, с. 296, 297; Георгиева, 1950, Арх. ЕИМ.

¹⁷ Schneeweis, 1931, с. 95; Niederle, 1911, с. 225; Fischer, 1921, 296–300; Zelenin, 1927, с. 322; Bednarik, 1939, с. 74, 75; Bednarik, 1949, с. 25; Gajanková, 1956, с. 295, 296; Niederle, 1922, с. 695, 698.

¹⁷ Bednarik, 1949, с. 24; Bednarik, 1939, с. 83.

то на момък или девойка става като сватба: кръстът и байракът са окичени с венци; една мома, облечена като „невеста“, е водена след умрелия от гва „девера“. От къщи до гроба-пелят моми; след тях свирци свирят. Единият венец хвърлят в гроба, а другият носи известно време „невестата“. Някъде майката на умрялата дава дарове на певиците, на байрактаря и на други. Другаде в началото на процесията носят младо овоцно гърво, окичено с разноцветни вълни, кърпички и др. То бива посаждано при главата на гроба. Вярва се, че душата на погребения идва да си почива на това гърво¹⁸.

Погобно е и у украинците (Вовк, 1889, 207-209), и у лужичаните. У тях такова погребение се нарича „posledni penias“. Мъртвата девойка или мъртвият момък са облечени във венчални костюми изцяло или с отделни венчални отпличия: вене, перо и др., при съпровождането се носят гирлянди и др. (Schneeweis, 1929, с. 95).

Според арабския писател Ал Масуди у старите славяни, когато умре неомъжен, правели му сватба, наричали му жена, каквато на този свят той не е имал (Niederle, 1911, с. 255 сл.).

Според А. Нидерле погребението-сватба е неопровержимо наследство от езически времена (Niederle, 1922, с. 698), а Х. Науман го обяснява с преанимистични обстоятелства (Naumann, 1921, с. 38, 39). Всъщност най-голямо право има Е. Кагаров, който, разглеждайки статията на Мушла „La morte – mariage“, пише, че този обред не е специфичен са-

¹⁸ Дробняковић, 1960, с. 163; срв. и Вујадиновић, 1953, с. 264; Ергелановић, 1951, с. 142; Шневајс, 1929, с. 273; ZbNZO, III, 1880, с. 40.

мо за балканския фолклор, че той не е стадиално явление и е отбелязан в древна Русия, в Украйна, в Германия, у немците в Поволжието, у сърбите, у поляците, у древните гърци и други народи (Кагаров, 1936, с. 139).

В. РАЗБИВАНЕ НА ЯЙЦЕ И ДРУГИ ОБИЧАИ ВЪРХУ МЯСТОТО, ГДЕТО Е ЛЕЖАЛ МЪРТВЕЦЪТ

1. В някои български селища наред с разбиването на съдини или със заковаването на гвоздеи (вж. по-долу) на мястото на умрелия се *разбива и сурово яйце*¹⁹. Това се прави и в други места самостоятелно. В Хасковско яйцето се счупва, като през него забиват гвоздеа на съответното място. Този обичай обаче не е повсеместен (не се среща в Панагюрско, нередовен е в Добруджа) (Генчев, 1974, с. 193). В Търновско „нито замазват, нито пък забиват гвоздеи, но ги е страх да легнат на това място. А на мястото, гдето е била главата му, палят свещ върху обърнат котел, паница или камък. До тази свещ оставят *жито, лук и други неща*, които остават до третините. На прозореца оставят чаша с вода, за да може душата при излизането от тялото да се измие и чиста да се яви пред небесния съд (Парашкевов, 1907, с. 390).

Българите, преселници от Южна Русия, окачват над мястото *кърпа* (полотенци), която стои там 40 дена, за да служи за приютяване на душата, когато гоиде у дома (Державин, 1914, с. 149).

¹⁹ Влъсков, 1883, с. 23, Вакарелски, 1935, с. 407.

На други места у нас го мъртвеца има камък, с който след вдигането на трупа счупват погоница и *забиват пирон на мястото на главата* (Парашикев, 1907, с. 389). Този пирон остава вечно там (Драг. – Сам.). В някои места слагат *камък* на мястото, гдето е била главата на покойника (Матев, 1984, с. 178); два камъка слагат и замазват мястото (Корт. – Новоз.).

2. Да се слагат камъни на мястото, гдето е бил мъртвецът, има обичай в Панагюрско, а така също и в Ихтиманско. Това са камъните, които слагат веднага след умирањето под лактите на мъртвеца и които след изнасяњето (Живк. – Ихт.) изхвърлят на двора. Само се спазва изисквањето лицето, което ги е внесло, да ги и изнесе. Имајќи предвид последната форма на обичај с камъните, бихме го определили како развит от чисто практичката функција на камъните. Но обстоятелството, че този обичај се среќа, макар и рядко, главно у русите²⁰, треба да приемем како специјално в реда на обичаите с мъртвеца. Треба да се земе предвид, че на многу места тия камъни се внасят веднага след вдигането на тјалото. В този случај камъните изпјаняват функција, подобна на тази на железото или гвоздеа, или брадвата, които в някои села се слагат на мястото на вдигнатото тјало. Следователно това е функција от предпазительно магично естество, имено да притиска към пода и да не пука за действие онази опасност, която е умъртвила погребанијата.

И тјакмо заради това објаснуњето на Зеленин, че този обичај си остава по-малко понјатен,

²⁰ Срв. Zelenin, 1927, с. 325; Зеленин, 1915, с. 583, 586.

няма основание (Zelenin, 1927, с. 325). В този случај имаме една успореѓица на замяна на функциите не от рационална към магическа, а от магическа към рационална. Подобно явление имаме и с употребата на гарака за вјана, който в Кюстендилско (срв. по-горе) се употребява и за палене на свещ.

Објаснуњето на Д. Зеленин, по-скоро допускането от него, че камъкът се јавява како седиште на душата, којто след напушкане на тјалото търси своето място, както птицата търси гнездо, е напјлно необосновано, непочиващо на никакви указанија в народните схваќања и вјрвања.

В. ЗАКОВАВАНЕ ИЛИ ОТПЉЖДАЊЕ НА СМЉРТТА

1. Твјрге разпространен е обичајт у бјларите, там, гдето е лежал покойникът вкјщи, особено гдето е била главата му, *веднага да забиват гвоздеи*. „На главона гето е била зачукуват шейка: кога то железото, тогава и умрелия да стане“ (Момч. – См.); „пироно забиват под главата, та друг мъртвец да нема“ (Гов., Драг., Ал. – Сам.); гвоздеа забиват, гдето е лежала главата, „за да могат живите да си гледат работата след погребенијето“ (Раг. – Сам.) (Ангелова, 1948, с. 203). В с. Раганово (Горноор.) објаснават накратко този обичај: „ей тјй било адетя“, другаде, „кој знае зашто го забиват, шурутии“ (Побр. – Пан.), „за да се закове болестта“ (Либ. – Гоц.), како „...предание“ (П. – Сам.), или изобщо не дават објаснуње (Стр. – Св.) (Парашикев, 1907, с. 390).

Обичајт е регистриран многократно у бјл-

гарите²¹. Интересна е практиката в с. Озърновци, където, като изнесат мъртвеца, домакинят с керемидата или тухла забива гвоздеи на мястото, где то е лежала главата му, след което *разбива керемидата* (или тухлата) и полива мястото с вино или ракия. „Това се прави за здравето на живите“; запалва се и свещ на същото място (Мартинов, 1954, с. 717).

Народните обяснения за целта на този обичай са различни. Той се схваща като средство за осигуряване живот на останалите обитатели на къщата и като мярка срещу вампирясване на покойника (Вакарелски, 1935, с. 407).

2. Има и обичай, отгонителни, отделящи, чиято цел е да се попречи на душата на умрелия да се върне вкъщи. Слага се клонче *от глог зад вратата*: „На мястото слагат секира и с нея засичат пода, за да не се връща смъртта вкъщи“ (Златков, 1929, с. 227). Такова засичане правели и българите в Пирот с цел да предотвратят унищожаването на други членове от семейството (Качановски, 1882, с. 407). Малоазийските българи на мястото слагали каврама (сърп) и камъни, на които лепели свещите и ги заливали с вода, без да дават обяснение на това (Вакарелски, 1935, с. 407).

Както видяхме, камък на мястото на умрелия слагат и другите славяни (вж. тук, VI гл., Б, 4). Това правят и сърбите, които, освен че забиват гвоздеи, но *разбиват и сурово кокоше яйце* на същото място. Всичко това – против вампирясване (Матуш-Бошковић, 1962, с. 176).

²¹ Ш не в а ј с, 1929, с. 274; Генчев, 1974, с. 293; Захариев, 1935, с. 261; Вакарелски, 1935, с. 407.

Украинците забиват зъб от желязната брана под масата, за да не мрат другите. Украинците-гуцули пък забиват гвоздеи в скамейката, на която е бил мъртвецът, и казват: „Забиваю тя ту, абись стояв за веі голови, доки ти ту аби нікому за нас – крещених – не шкодило.“

3. А румънците покрай другите постъпки след изнасянето на мъртвеца *кадят с тамян*, за да изгонят лошите духове (Weigand, 1895, с. 200). Гвоздеи в пода, где то е бил покойникът, забиват и лувите в Естония, за да не умре скоро и някой друг от къщата (Loorits, 1932, с. 180).

Представата за материалната същност на душата при тези обичаи е изразена в ярка форма. Тя именно дава основание на народа да я закобава за пода.

Обикновено в народните обяснения се говори за душата, в някои случаи – за болестта, в трети – за смъртта. Във всеки случай действието, което може да се вземе като категорична контагиозна магия, има за отправна точка идеята за враждебното отношение на умрелия към домашните. Това също е ясно изразено в някои от народните обяснения.

Г. РАЗБИВАНЕ НА СЪДИНИ

1. Както се видя, редом с другите апотропейни (дори култови) акции понякога на мястото на умрелия в къщата или на гроба *разбиват глинени предмети*. Обичаят е регистриран много широко²².

²² Генчев, 1974, с. 293; Любенов, 1887, с. 49; Кенов, 1887, с. 109; Захариев, 1918, с. 139, Д е т е в, ръкопис; М у р к о, 1910, с. 160.

Ето как изглежда за наблюдателния свещеник обичаят в с. Василиците (Ихт.) през 1939 г. Когато изнесли умрелия, останали жени в стаята и свещеникът чул от двора някакви страшни гърмежи вътре. Той се обърнал и попитал намиращия се до него василишки свещеник, що става. Онзи му казал да не се обръща назад и че това били разбивани о пода или о стените кратуни, за да отидело всичко лошо по кратуните.

Народът обяснява обичая с традицията – „Така сме виждали, така правим“, рядко, че „умрелият си взема своето“, по-често смятат, че така уплашват болестта, премахват злото (М. кл., Венр. – Паз., Бор. – Ихт.).

На много места счупват някакъв глинен съд, „за да няма вече смърт в тая къща“ (Молерови, 1954, с. 388). В тракийските краища, гдето обичаят е също твърде разпространен, се среща мотивировката: „да отиде и болестта с него, да се счули и болестта (Вакарелски, 1935, с. 407).

В някои селища обичаят се изпълнява само в особени случаи. Например когато изнасят умрелия, малък или възрастен, ако е първа рожба на още жива майка, майката счупва глинена паница пред вратата и казва: „загубата от умрелия е колкото загубата от счупената паница“ (Баня – Пан.); „ако умрялото е първо дете, след изнасянето му, на прага бащата и майката трошат паница и лъжица, оставят ги на прага и ги ритват с крак“ (Ц. Ас. – Пан., подобно и в Тр.); „трошат на прага паниче, и то ако е дете; на възрастен не трошат“ (Пан.). В Попинци и други села на Панагюрско съдината, от която умрелият прижибе е пил вода, се занася на гроба при погребението, преливат с вода от нея и

след това я счупват. Другаде „стомната, с която е носено вода на гроба, та преливат из нея, на 40-ия ден бива разбивана върху гроба“ (См. – Пан.).

В Битоля, ако майката на умрялата е скарана с зет си (или ако умрелият е зет, с който тъщата е скарана), счупва стомничката с плочата на гроба, като казва: „Колко що се кердоса ти, керко (респ. сину) со момчето (респ. со снаата), толко да се кердосаш со наместницата (респ. наместникот)“ (Цепенков, 1896, с. 244).

2. Обичаят е упражняван и у сърбите и други югославски народи²³. В Косово го тълкуват: „да се разбие то зло, та болест, па да а не буге више у то ку и (Филиповић, 1967, с. 70). Широко практикувано е разбиването на съдини у украинците и у много други народи²⁴. Предполага се, че има началата си и в могилините гробници у нас, и у старата лужичка култура (Велков, 1932, с. 3, 4).

3. Интересно е, че тъкмо за този обичай, който има сравнително ясни народни идеи за извършването, а именно – да се *изплаши злото* – естествено с шума (който се произвежда при чупенето на глинени съдове), имаме различни научни обяснения. Зеленин например смята това за „безспорен символ на подновяване на живота“ (Zelenin, 1927, с. 324, 325) – слабо убедително схващане, основателно опровергано от Мошински – като „свършено неправилен възглед“ (Moszyński, 1932, с. 34, 35). К. Мошински обаче не дава свое мнение по този въпрос. Според Й. Липерт идеята е да се отпъгди душата на умрелия, която може би се е закачила, кацнала на

²³ Дробняковић, 1960, с. 167; Филиповић, 1967, IV, с. 261

²⁴ Вобк, 1889, с. 209; Кузеля, 1913 и 1914, с. 121, 193.

съдината; К. Грушевска – „за да не гоїде умрелият и вземе някого от живите“; Е. Шневајс – „препращане възможността на покойника да се върне“ и нещо не много определено – като символично отпъждане на духа – според А. Фишер²⁶.

Единствено естонският етнограф И. Манинен е на прав път в тълкуването на обичая, като вижда първичния смисъл за народа в шума, който се произвежда при разбиването на съдината, с други думи, целта е отпъждане на смъртта чрез произвеждане на шум (Maninpen, 1922, с. 34, 35).

Такова народно тълкуване има и у нас. В Карнобат казват: „каквото има по полиците, събарят го и отварят вратите и прозорците, когато някой умре“. Така може да се тълкува и обичаят, регистриран у много европейски народи – да се обръщат наопаки или да се събарят столове, лапици в момента, когато се изнася умрелият от дома му, за да може блуждаещата душа да се присъедини към погребалната процесия²⁸.

Д. ОПЕЛО

1. Църковното опело наврег се извършва със съзнание за необходимост. Има села, където, особено в миналото, ако свещеникът не е могъл да гоїде на погребението, опелото се извършвало по-късно при някой помен (М. кл. – Паз.) (срв. Маринов, 1892, с. 263).

²⁶ L i p p e r t, 1882, с. 387; Грушевска, 1924, с. 102, 103; Шневајс, 1929, с. 271; F i s c h e r, 1921, с. 257)

²⁸ P o n i a t o w s k i, 1932, с. 332; срв. V e c k e n s t e d t, 1882, с. 451.

Общо е вярването, че ако някой мъртвец бъде погребан неопят от свещеника, душата му ще се измъчва на оня свят. То съответствува на словашкото, че душа, на която не звънят при погребение, вечно блуждае (Václavík, 1925, с. 225). Вече бе отбелязано и вярването, че неопят от свещеник мъртвец се вампирясва (Маринов, 1892, с. 148).

Срещат се, макар и в изключителни времена, мнения у народа, че *църковното опело е вредно*, че при епидемия, ако мъртвецът бъде опят от свещеник, болестта се сърдела и моряла повече, затова опелото в такива случаи се избягва (Маринов, 1892, с. 148).

Опелото става при всички редовни случаи на смърт в черквата, ако такава има в селището. Да не се опее мъртвецът в селската черква, се схваща като голяма обуда за семейството му. За всеобщото опяване в черквата свидетелствува и съществуващата народна приказка за безграмотния поп, който опявал мъртвците насаме в черква, като изпъждал придружаващите го²⁷.

По време на църковното опяване всеки държи в ръка запалена восъчна свещ, която се получава от близките на умрелия. Тази свещ се държи „да му е видело на мъртвеца на оно свет!“ (М. кл. – Паз.). В черквата при опело продължава и прощаването с мъртвия (вж. тук, V гл., Ж).

През време на опелото се спазват и някои особени обичаи, като например, ако някой кухне в това време, то трябва да *откъсне от себе си копче* и да го сложи в ковчеза при умрелия. Това се прави, без да му се знае значението: така старите

²⁷ Динев и Стойкова, 1963, с. 462 сл.

правили, па и ние като офици“ (Об. – Пан.).

Във всеки случай този момент от погребалните обичаи като цяло, може би като единствен религиозен, християнски, е един от най-консервативните. Вероятно това се дължи не толкова на тържествеността, колкото на обстоятелството, че той се включва несъзнателно в целия комплекс на обичая погребване като култ и апотропейна магия по отношение на умрелия (Zelenin, 1927, с. 326).

Е. ЛЕКА ПРЪСТ

1. След спускането на мъртвеца в гроба присъстващите роднини бързо отвеждат настрана най-близките домашни на покойника, за да не гледат как се насипва пръстта върху него. В някои места ги принуждават да се обърнат гърбом към гроба и ги задържат и връзват общо с един пояс (Панаг., Чур. – Елинп., Гов. – Сам.).

Последен акт при заравяне на гроба е да хвърлят в него кандилото с олиото или шишето с вино, с което са прелели ковчега (Панаг., Лов., Сам., Ск.) (Филиповић, 1939, с. 460).

В някои места свещеникът в този момент взема парче тухла или керемида, прави върху него кръг по средата с буквите И. Х. Н. (Исус Христос Ника) и го хвърля в гроба (Трайчев, 1941, с. 9).

В края на XVIII в. (1783) католически свещеник в Северна България пише, че българите имали чужден обичай да сипват в гроба на четирите му ъгъла вино, за да пие умрелият на която и страна да се обърне (Милетич, 1905, с. 55).

2. При заравянето на тялото в гроба свещеникът хвърля пръв до три пъти по малко пръст върху него. След свещеника останалите присъстващи хвърлят по малко пръст, като на места, преди да хвърлят пръстта, духват върху нея: „Секой ке зечи троя земя, ке я укни и ке му я върли на лицето на умрениот до три пати“ (Цепенков, 1896, с. 243).

При всички тези случаи хвърлящият изрича „Лека ти пръст“, „Хайде, лека ти земя“, „Да ти ѝ лека пръст!“, „Вечна памет, бог да го прости! Лека му земя!“²⁸ На места тълкуват хвърлянето на пръст, „за да не го е страх този, който хвърга, от мъртвия“ (Изв. м. – Кул.).

Някои имат обичай и да отнасят със себе си по малко пръст от гроба, за да олеквало на умрелия (преселниците от Тарновка в с. Др. – Толб.). В Троян и Новозагорско при връщане от гроба всеки от семейството на покойника отнася в пазвата си по малко пръст от гроба, за „да му полекне кашъра“, а в Кюстендилско жените отнасят тази пръст в полата на грехата си, за да не отнесел мъртвият бекетата със себе си (Любенов, 1887, с. 50). Пожеланието „лека му пръст“ е познато на всички народи в Европа, по-точно на всички християни²⁹.

Накрая на погребалния обред у древните гърци и у римляните са си вземали сбогом с мъртвия,

²⁸ Срв. Дер ж а в и ц, 1914, с. 150; Захариев, 1918, с. 139; Ранов, 1941, с. 34; Вояджиева, 1931, с. 211.

²⁹ Mahler, 1936, с. 646; Naavio, 1934, с. 21; Schneeweis, 1931, с. 92; Banateanu, 1962, с. 447; Kosak, 1899, с. 197; Gennep, 1932, с. 185.

казвайки: лека пръст. На раннохристиянски надгробни плочи от римската епоха се среща монограмно-инициално изгълбан изразът *sit tibi terra levis* (Алфьолди, 1943, с. 89).

3. Във всички случаи, каквито и други тълкувания да се дават сред народа на обичая и на словата „лека пръст“, не може да не се приеме, че самите думи разкриват основния смисъл на обичая: пожелаване лекота на тежката могила от пръст. Естествено това е едно от многото добри пожелания и постъпки към близкия покойник. Затова про-нията на Е. Казаров, че произходът на обичая е свързан с обичая да се погребват мъртвите вкъщи под пода (Казаров, 1928, с. 25), може да се оправдае с това, че късната класическа епоха и по-късното християнство са създали и нова идеология — отношение към покойниците. Първичният смисъл на този акт е бил чисто апотропеен (срв. Schneeweis, 1931, с. 92), което личи и в обичая да се взема част от пръстта и да се слага в пазвата или в самия гроб при заравянето му.

Седма глава

СЛЕД ПОГРЕБЕНИЕТО

А. ВРЪЩАНЕ ОТ ГРОБИЩАТА И ОЧИСТВАНЕ С ОГЪН И ВОДА

1. Връщането от гробището след погребението става без особени обичаи. Много често обаче са спазва то да става *по друг път и по други улици*, а не по тези, по които е отнесен мъртвецът. Връщането *по друг път* става и в Троянско, и в гр. Троян, гдето в деня на погребението никой от близките на умрелите не бива да отива в чужда къща, защото цял да пренесе смъртта и там (Читкушев, 1892, с. 126). Много често обаче забраняват *да се обръщат назад към гробищата*, за да не би да умре скоро някой (Ак. — Паз., Сл. — Лов.), също и в Скопско¹. В някои места тази забрана важи само за свещеника.

Обичаят е широко разпространен не само у българите. За народите в Югославия пише Шневайс (Шневайс, 1929, с. 272). Фишер обяснява правилно народните основания за обичая — да се избегне контакт с душата на мъртвия и да ѝ се попречи да се върне тя у дома. Забраната била според него присъща на всички християни (Fischer, 1921, с. 370). Връщането *по друг път* правилно се тълкува като заблуждаване на умрелия, който не знае по кой път може да се върне у дома, тъй като е отнесен до гроба с кратката напред и не е могъл да вижда назад².

¹ Филиповић, 1939, с. 483; Петровић, 1907, с. 495.

² Naumann, 1935, с. 86; Niederle, 1927, с. 324.

2. Интересен е и обичаят в някои села, като се върнат от погребението (както в Гов. – Сам.), да хвърлят вкъщи зелени клончета или друга растителност и да рекаут: „Колко е хубаво без тебе! Гледайте, колко е хубаво без (името на умрелия)!“ Някои от жените скокнат от къщния праг навън и кажат: „Добро вечер (името на умрелия).“ И три пъти повтарят: „По-арно било без тебе!“ Това правят за утешение на домашните (Любенов, 1887, с. 50). Другаде това прави съпругът, ако съпругата е покойница (Марков, 1895, с. 255, 256). Или когато майка погребее първото си дете, като се върне у дома, скокне от прага и рече: „Спрошили ми се лъжица и паница“ (Поибр. – Пан.). Обичаят е отбелязан и в сръбската етнография (Шневајс, 1929, с. 270).

3. Обикновено след зарабяне на мъртвеца става *измиване* на ръцете и прекарване на огън през тях. Още на гроба се измиват или на близкия кладенец (Момч. – См.), или като се връщат и минат край вода (Стар. – Кул.), като освен това прехвърлят зад себе си от водата. Българите, преселници в Русия, измиват ръцете си над разпалени въглени (Державин, 1914, с. 150). Във Велес „Откако ке го закопат, жените си мият ръцете и очите, и кръпчинята от съзите ги перат на чешмата, оти на мъртовецът му било леснина“ (Ецов, 1896, с. 175). Твърде често измиването става у дома, като на места още на пътната врата хората са посрещани с вода и кръпа, та да влязат вкъщи. Това се прави, защото на много места смятат, че „не е добре“, ако влязат вкъщи неизмити (Маринов, 1892, с. 261). При измиването у дома (Подв. – Карн.) и върху натрупаните копачи и лопати, с които е копан

гробът, този, който полива, трябва отведнаж да излее всичката загребана вода върху ръцете. „Кат догат ут гробищата, една мома полъйви на синца да си измият ръцете вър треските ут куфчеу и ги изгурят.“ Прехвърляне с жив огън в този случай няма. „Мият се – да се умият ут него, да не сеннат на трапезата с неизмити ръце“ (Бел. – Тумр.). „При връщане вкъщи изнасят огън и изливат вода, та си измиват ръцете и вземат въглен, та се прехвърлят и тогава влизат вкъщи (Ск., Дебр. – Толб. и другаде в Добруджа)³. В с. Бобошево (Станк.) „на разотиване от следпогребалната трапеза всички си измиват ръцете – тук да остане смъртта“, т. е. да не я отнесат по домовете си. Това става при черквата (Кепоф, 1936, с. 110).

На връщане от гробищата, преди да влязат вкъщи, всеки взема жив въглен, с който се прехвърля три пъти, като почва през дясното рамо, после през лявото и пак през дясното (Бистр. – Кюст.). В Белозем (Пл.) се измиват на гроба върху сечищата, след което всички *минават през огън* и с по едно въгленче се прехвърлят през двете си рамена. Другаде у дома след измиването прекарват няколко пъти през ръцете си въглен и го хвърлят през главата си: „назад смъртта да иде, да се фърли назаде!“. Прехвърлянето с огън е постоянно и в Пазарджишко, Самоковско и Кюстендилско: прехвърлят се през рамената, „за да бъде захвърлена тъй от них и от къщата болестта“⁴.

4. Напълно еднакъв и широко разпространен

³ Филиповић, 1939, с. 483; Генчев, 1974, с. 294.

⁴ Ранов, 1941, с. 34; Любенов, 1887, с. 50, срв. и Захариев, 1918, с. 140; Захариев, 1935, с. 261; Бояджиева, 1931, с. 211.

е обичаят и у сърбите, и у хърватите: като се върнат от погребението, хората „мораю опрати руке или бацају жар преко главе, а браци се и чишће е одаје, у кој је покојник лежао“ (Дробњаковић, 1960, с. 163). В Звизд това става още на гроба – „то је обичајог старине“ (Милошевић, 1940, с. 223); в Оток обяснението е: „да забрави най-напред покојника“ (ZbNZO, III, 42).

Такова измиване на ръцете след връщане от погребението се извършва и у лужичаните, украинците и русите⁵.

У хърватите, лужичаните и словациите участниците в погребението, като се върнат у дома, посреща ги някой от семейството, който им подава вода да се измият, а друг държи на лопатка живи въглени. Всеки, като се омие, взема по един въглен, премията го из ръцете си няколко пъти и го прехвърля над себе си⁶. Словаците изпълняват обичая, за да забравят по-скоро умрелия (Bednarik, 1939, с. 83, 84). У източните славяни, гдето отоплителната печка е изместила откритото огнище, като се върнат от гроба, измиват ръцете си и ги изтриват на печката. Много често вместо изтриване в печта, само се похваща печта – „за да не се страхуват от умрелия“, или просто поглеждат през комина⁷. Някъде се измиват по пътя – зиме със сняг, лете с пръст (Moszyński, 1928, с. 210).

⁵ Schneeweis, 1931, с. 94; Кузеля, 1913, с. 195; Mahler, 1936, с. 664, 665.

⁶ Margetić, 1882, с. 154; Филиповић, 1961, II, 256–258, 261; Мамућ-Вошковић, 1962, с. 179; Schneeweis, 1931, с. 94.

⁷ Зеленин, 1915, с. 719; Зеленин, 1916, с. 1116; Zelenin, 1927, с. 327; Schneeweis, 1931, с. 94.

Обредно измиване в този случай е практикувано и у древните гърци, римляни и евреи, широко е разпространено и у съвременните евреи⁸.

Обредните постъпки с измиване на ръцете и с премиятане през ръцете на въглени, съответно хващане на печката и поглеждане в комина, са едни от най-елементарните форми на очистителна магия. Тя се прилага във всевъзможни случаи в живота на народите.

Б. СЛЕДПОГРЕБАЛНА ТРАПЕЗА

1. Сравнително рядко трапеза за присъстващите домашни изпращачи на покойника слагат още докато той е въщи. Трапезата се нарежда в помещението с мъртвеца (Бъта – Пан.). По-често обаче трапеза се слага след заравянето на гроба, като при хубаво време се устройва на определено в гробищата място, или ако има в гробището постройка – в нея. В гробищния двор се нареждат на продълговата трапеза начело със свещеника. Между другите ястия има непременно „пиляф“ от ориз. Към края на закуската някой от близките на умрелия застава на един от краищата на трапезата и извиква: „Пийте и яжте и речете всички (името на умрелия) бог да прости!“, след което казва това от другия край. На тази покана всички изричат „Бог да прости!“, изливат малко от чашите и пият (Парашкев, 1907, с. 404, 405). Подобна трапеза правят навсякъде и в западнобългарските кра-

⁸ Lilientalowa, 1930, с. 10, 11; Зеленин, 1914, с. 294; Зеленин, 1915, с. 545, 722.

ища. За тази цел при гробищата там се намират нарочно наредени камъни за сягане или просторна трапезария с наковани на колове високи маси, а другаде и такива пейки край тях (тия трапезарии служат и при други помени). За това угощение в Скопско отнасят и сготвено у дома топло ястие⁹. Такива трапезарии, наричани „шупи“, се намират в Радомирско и другаде.

В някои села, като Елишица (Пан.), занесените на гробището ястия се слагат върху самия гроб, гдето стоят, докато изгорят запалените по него свеци, след което ги раздават на присъстващите „за бог да прости“.

Редовно обаче следпогребалната трапеза става у дома, гдето присъствуват всички, които са били на погребението, а и други близки, които не са могли да отидат до гробището. В Скопие трапезата се слага на същото място, на което е лежал мъртвецът вкъщи (Шанкарев, 1968, с. 551). Най-често тази гощавка се нарича „курбан“. В някои селища се означава „понос“ (Тр.), а в Северозападна България – „погреб“, „бог да прости“, „аруба софра“, в Ксантийско – „палагурия“¹⁰.

При пристигане от погребението у дома на покойника в с. Дропла (Толб.) всеки измива ръцете си с вода, която трябва да бъде излята наведнъж, и всеки прекарва по един жив въглен през ръцете си, след което го хвърля зад гърба си. След туй домашните им подават запалена свещ и кана с вода, която минава от човек на човек. Всеки капва от

⁹ Шанкарев, 1891, с. 145; Филиповић, 1939, с. 460.

¹⁰ Маринов, 1896, с. 264; Вешовишки, 1897, с. 190; Вакарелски, 1935, с. 413.

водата по малко на пода и пийва малко от нея. По същия ред дават чашка с вино и по малко хляб: всеки топва залък във виното и пийва от него. По същия начин се предава чиния с жито, от което всеки си кусва по лъжичка. Едва след туй – с което смятат, че се е хранил умрелият – пристъпват към сложените на трапезата ястия. Като тръгнат да си отиват, при къщата врата пред всекиго поливат вода, за да мине по нея.

В Родопите след погребението роднини и близки отиват у дома на покойника, гдето биват гощавани с пшеница, фасул, коливо, вино и ракия (Константинов, 1899, с. 591). Тогава раздават и пари, за да изкупват греховете на покойника (Шишков, 1906, с. 9). На следпогребалната трапеза „всички ядат и пият, за да се намери за мъртвия храна и питие на онзи свят“ (Ч. кул. – Кул.)¹¹.

Трапезата винаги най-напред се прекадява с тамян или свещеникът прави водосвет. На нея освен варено жито („коливо“), което понякога е подсладено с мед, а по повърхността – нашарено с разноцветна захар (Маринов, 1897, с. 251), и сготвено ястие от „курбана“ има непременно вино и ракия, а в някои македонски градове – и кафе. Вместо жито пак в Македония слагат т. нар. пиляф – варен ориз със захар (Шанкарев, 1968, с. 551). Наред с него на присъстващите се предлага и хляб, намазан с мед (Цепенков, 1896, с. 243).

3. *Хлябовете* за следпогребалната трапеза, както и за всички помени след това не се отличават с други обредни качества, освен с това, че като украса носят по-малко или повече кръстове, направени с угрибката върху горната им кора, или отпечатъци от просфорник или пък сами имат

кръстовидна форма (срв. Д. Маринов, 1892, с. 257 сл.). Ето пример от с. Поповане (Сам.): сутринта при погребение месят цяла фурна хляб. На всеки хляб отгоре е направен с угрибката един кръст. Този хляб служи за угощение след погребението и за раздаване на гроба. Приготвят още два хляба, наричани „кръсници“, и една „погача“.

В Добруджа за следпогребалната трапеза някъде се приготвят хлябове, наречени „за господата“, „за Богородица“, „Арангел“ (Генчев, 1974, с. 291).

4. *Курбанът* през блажни дни е обикновено от домашен добитък – агне, овца, овен, говедо. От друго животно не трябва да е, особено от свиня или коза, а на места и от птици¹¹. На някои места се спазва условието курбанът за мъж да бъде овен, а за жена – овца (Тет., Гюш. – Кюст., А., Нук. и др.)¹², а на други – животното за курбан в този случай задължително трябва да бъде черно (Разл.). В с. Дивля (Ск.) се коли агне за курбан, като се вярва, че то отива на онзи свят и върви пред душата на умрелия и я води (Филиповић, 1939, с. 457). В с. Смилец (Пан.) ястието от курбана се изляжда на трапезата вкъщи, а на гроба се отнася сварената глава и там я разкъсват и раздават на присъстващите.

В някои села не колят курбан, защото не бивало две души заедно да идат на онзи свят (Каменица – Кюст.) (Захариев, 1935, с. 261).

В някои места след погребалната трапеза е скромна гощавка, както например у банатските

¹¹ Петровић, 1907, с. 488, 494; срв. и Молерови, 1954, с. 389; Маринов, 1892, с. 258.

¹² Филиповић, 1939, с. 484; Златков, 1929, с. 226; Басанович, 1891, с. 102; Милетич, 1903, с. 111, 348.

българи: „най-напред пият ракия, без да се чукаат за бог да ги прусте, четат молитва на глас, кадят „прерусеват“ и се „хранят“. Поднася се наприкаш, топла пита, сирене, ябълки и др. Върху питата слагат сол, от която всеки трябва да близне. Първата, която се бдига от разчупената пита, се смята за душата на мъртвеца. Поднасят и зеле – за здраве (Телбизови, 1963, с. 237). Обикновено обаче – у православните – трапезата е богата, на нея се пие много ракия, а вино – ако има (Ганев, 1941, с. 34). Ето как описва това угощение Й. Захариев в Пиянец: „Големите са грижите на домашните как по-добре, по-прилично, дори по-богато да бъде „отреден“ мъртвецът в деня на погребението, главно с изобилна трапеза на гробищата, за да не чуят после думи, че не го „отредили както що трябва“. Това би много тежало на съвестта им, затова не жалят средства и труд по приготвяне на трапезата, която се слага веднага след заравянето на умрелия. Изнесено в този случай трябва да бъде богато откъм ядене и особено голямо пиене. Заради това почти при всяко погребение пияните са винаги налице“ (Захариев, 1949, с. 215, 216). Интересни наблюдения от таква развеселяване и песни на следпогребална трапеза има от западните краища¹³.

От края на XVIII в. има сведения за следпогребално угощение у павликяните в с. Трънчевица (Нук.), дадени от пастор Сперандио: всеки присъстващ на трапезата носел със себе си по една бъклица вино и по една погача, а роднините на покойника им давали гозба. Като пиели от своето вино, пиели го „за здраве на душата на свои близки по-

¹³ Маринов, 1892, с. 261 сл.; Шапкарев, 1968, с. 551.

койници“. След изпиване на своето вино домакините давали друго, което вече се пиело за здраве на живите (Милетич, 1905, с. 55). Обикновено се смята, че изяденото и изпитото на тази трапеза е за душата на покойника¹⁴.

5. При следпогребалното угощение по разни места се спазват и редица други обичаи, като например в с. Момчиловци (См.): преди да влязат хората вкъщи след погребението, разломват хляб, топват го в мед и хапват „за болесчицата, за ремицата“ и др. На тази трапеза присъстващите не си служат нито с лъжици, нито пък режат хляба с нож, а само го разчупват с ръце (Ск.) (Филиповић, 1939, с. 460). На някои места на трапезата остават място – празно столче, и за умрелия. На столчето слагат паница с ястия и лъжица (М. кл. – Паз.). Всеки като вдигне чашата или изобищо съда с вино, за да пие, казва „бог да прости“ и отпива на земята малко от виното – за умрелия¹⁵.

Участниците в погребението, както и на трапезата, след това често получават дар – обикновено *кърпи* или други *тъкани работи* (Маринов, 1892, с. 250), освен това на отделни места – и по една *паничка* пълна с гозба, паничката става собственост на получателя (Бел. – Пл., П. – Елж.) (панички получават на 40-дневния помен). В Хасковско на всеки присъстващ домашните на покойника дават по „две пари“ (Блъсков, 1883, с. 112).

6. Имайки предвид главно *веселото настроение*

¹⁴ Маринов, 1958, с. 717; За разните ястия на това угощение срв. Маринов, 1892, с. 259, 260.

¹⁵ Марков, 1895, с. 265; Маринов, 1892, с. 266; МПР., II, кн. 4, 1926, с. 113.

ние на следпогребалната трапеза, народът се е опитал и да обясни зародиша на тази гощавка: „Едно време, когато се раждало дете, оплаквали го, защото се раждало за мъки, а като умирал човек, раждали се и се веселели, защото се отървал от мъки“ (М. кл. – Паз.), та „оттогава останало – да ядат и пият за умрелите“¹⁶.

7. Следпогребалната трапеза се устройва – на гроба или у дома – и у други славянски народи (срв. Мурко, 1910, 80-83). Хърватите изобищо дават такова угощение, наричано „кармина“, на което участвуват всички, които се случат, дори и цигани и просяци¹⁷.

В Северна Босна на отделни места селяните се притичват с ястия на помощ на семейството, което има мъртвец. Но обикновено в тази област на погребение и на помени се отива заради обилното ядене и пиене. Дори на много места, ако домакините не обещаят много пиене, не могат и гробопачи да намерят: а като се напият и пеят (Филиповић, 1961, II, с. 257 сл.). И в някои области на Словакия се устройва „karmina“, на която се яде и пие, а понякога се стига и до опиване (Václavík, 1925, с. 226). Подобно е навред у поляците, у които след погребението се устройва „stupa“ (stupa) в кръчмата, която завършва дори с танци (Fischer, 1923, с. 18). Тази кармина според разбиранията в Лухачовско, Чехословакия, имала значение за успокоение душата на покойника (Václavík, 1930, с. 386).

У чехите в някои селища след погребение се отива в кръчмата, гдето се пие и танцува (Kořar,

¹⁶ Срв. Гинчев и Славејков, 1890, с. 162.

¹⁷ Gavazzi, 1935, с. 8; ZbNZO, III, 1880, с. 42.

1889, с. 197), а у лужичаните при мисълта, че душата след погребението има нужда от подкрепление, се устройва трапеза, на която смятат, че и тя присъствува (Schneeweis, 1931, с. 99). В Закарпатското русите наричат разглежданата трапеза „комашни“ (Bogatyrëv, 1929, с. 118).

8. Може основателно да се каже, че следпогребалната трапеза е позната на всички народи¹⁸ и в основата си е в чест на умрелия. Това показват обичаят да се оставя незаето място и за него, както и вярването, че покойникът присъствува на трапезата. То е известно в недалечното минало на германците, на французите, на англичаните през XVI в., за което е достатъчно да се има предвид Шекспировата грама „Макбет“, в която са отразени това дълбоко вярване, както и редица други суеверия.

В полза на такова тълкуване е и обстоятелството, че на следпогребалната трапеза на много места у нас (Хл. – Лов., Ветр. – Паз. и др.) слагат покрай гругите и любимите ястия на покойника. Това се практикува и у други народи, например у сърбите, които дори предлагат на още агонизиращия разни ястия и питиета (Шневајс, 1929, с. 264, 276). Друг смисъл няма и отливането от виното на земята.

9. Остава за обяснение още един момент от следпогребалното угощение – веселието, завършващо с *танцуване* и *песни*, както у нашия, така и у други народи. Би могло да се каже, че всичко това е следствие от обилното пиене при тези гощавки,

¹⁸ Lippert, 1882, с. 404; Genner, 1909, с. 235; Genner, 1932, с. 187, 189.

което в по-ново време е явно (срв. Арнаугов, 1920, с. 141). Сведенията от миналото не противоречат на подобна основа. Писаното от Херодот за траките, че погребвали умрелия с радост и веселие (Кадаров и Дечев, 1915, с. 9), също не може да бъде освободено от подобна мисъл, като се знае какви винолюбци са били траките. При такова веселие мисълта, че покойникът се е отървал от всички злини и живее в блаженство, е сама по себе си обяснима. Но все пак, ако това не е писано само за аристокрацията, чиито гробници се откриват в наши земи, може да се допусне и известно отражение и у по-късните обитатели на полуострова. А споменатият по-горе български каламбур за плачене, когато се ражда човек, и за радост, когато умира, е хиперболизирано съчинителство на социално утешени среди.

Може някои да свързват много скромните прояви в това отношение у нас с екстремно развитите „посижини“ у украинци¹⁹, гдето навярно трябва да се допусне засилено регионално развитие на вярата, че участвува на тази трапеза и духът на погребания.

В. ЗА УМРЕЛИЯ – НИЩО ЛОШО

1. Широко известната латинска поговорка „La mortuis nihil nisi bene“ сякаш принадлежи на всички народи. У нас е постоянно напомнянето „за умрял човек лошо не се приказва“, „не е хубаво да се

¹⁹ Кузеля, 1918, 1914, с. 117, 177, 178; Богатырев, 1926, I, с. 205, 223–224.

приказва лошо за умрял, каква полза от това" (Поибр. – Пан.), „греота е“ (М. кл. – Паз.) и др. По-загълбочени основания за тази забрана у нашия народ не са ми известни.

У сърбите, където същата възбрана съществува, се додава: „О покойнику се говори само похвално; ако се говори непохвално, он да се от ега може очекивати грозна osveta“ (Петров, 1968, с. 81). Турците в Сърбия смятат за голямо благодеяние да се каже добро за мъртвеца. Затова след погребение ходжата изпитва присъстващите да кажат какъв е бил погребаният. Всички казват, че е бил добър (Ђорђевић, 1932, с. 86). В Украйна също не е прието умрелият да бъде осъждан. И ако някой каже нещо лошо, веднага добавя: „Щоб йому бог забув!“ или „Щоб йому бог дарував!“ (Кузеля, 1914, с. 121, 128). Така е и у другите източни славяни (Зеленин, 1930, 144–147). Дори у древните гърци, които вярвали, че покойникът присъствува на следпогребалната трапеза, трябвало да се приказват само добри думи (Григорова, 1938, с. 14). А един закон, приписван на Солон, определя глоба за лоши отзиви по отношение на мъртвите. Поддържан и може би даже повикан към живот вече от етически мотиви, той е санкционирал народния обичай, роден от чувство на страх пред покойниците (Харузин, 1905, с. 200). Разбира се, правилото има и тук-там изключения, като допуска някъде да се споменават и отрицателни моменти в живота на покойния, както пишат словашките етнографи (Šajanková, 1956, с. 298).

Г. НЕНОЩУВАНЕ ВКЪЩИ СЛЕД ПОГРЕБЕНИЕ

1. Обичай на много места из България е през първата нощ след погребението домашните на покойника да не нощуват у дома си, а другаде: у близки и роднини. Не било добре за живите. През първата нощ в Банско никой не спи в къщата, защото се вярвало, че душата на покойника (Кънчов, 1896, с. 261), или „остават да пренощуват само неколцина стари люде“ (Державин, 1914, с. 150). В някои села в Стаята на умираването не нощуват 40 дена – до „равненката“ (Момч. – См.). Другаде подобна постъпка има при по-особени случаи – когато умре първо дете – първата нощ родителите нощуват в друга къща (Шанкарев, 1891, с. 153) или само майката първата нощ не спи у дома си – „за порог“ (Гов. – Сам.), „за да не я търси детето“ (Тр.). В Търновско нощуват вкъщи, но ги е страх да легнат на мястото, където е бил мъртвецът (Парашкев, 1907, с. 390).

Обичаят е познат широко по света, не само на европейския континент. Интересно е, че у белорусите по някои места след погребението домашните на покойника слизат в долния етаж на къщата, за да се освободят от страха пред смъртта (Zelenin, 1927, с. 327). Заслужава да се споменат и по-крайни форми като тази у лапландците. Според техния обичай живите напускат за по-дълго или за по-кратко време жилището, в което е умрял някой от семейството (Manininen, 1922, с. 30, 31). У някои кавказки народи след смъртта на домакина се разкрива къщата, което Кагаров смята за типична редукция на някогашен обичай да се развяля жилището на умрелия (Кагаров, 1928, с. 35). Нено-

щуването въпреки действително е един вид напускане на жилището. Доколко едното е първично спрямо другото, трудно би могло да се докаже, тъй и не е необходимо. Важно е обстоятелството, че жилището, гдето е имало смъртник, се смята като опасно в известна степен и в известно време. Мотивировка за това не е дадена от народа, но самите постъпки разкриват известен страх от някакви остатъци след умрелия, остатъци, които могат да се чувствуват кратко (няколко дена) или по-продължително време. Доколко този обичай може да бъде израз на едно естествено чувство или схващане на човека изобщо, говори практиката у бушмените в Африка, които изгарят къщата след умрелия. Живите членове от семейството му се пренасят другаде. Показателна е и практиката на някои племена в долината на Конго. Те напускат мястото, гдето са оставили умрелия. Дали е вярно шаблонното тълкуване на Бушан, че бягат от мъртвия, или е проява на някакви други разбирания, не може да се каже.

Д. РАЗКЪСВАНЕ НА СЕМЕЙНАТА ВРЪЗКА С ПОКОЙНИКА

1. У българите съществува вярване, че с каквато и голяма разлика да умират съпрузи от първо венчало, душите им на онзи свят пак се събират. Ако някой от тях се ожени втори път, пак отива при първия си другар. Ако вдовец се ожени за девойка, неговата душа отива при душата на първата му жена, а душата на втората му съпруга остава сама на онзи свят. Подобно е, ако вдовица

се омъжи за ерген (Ецов, 1895, с. 130, 131). Ако втората жена има деца, душата ѝ после се събира с душите на децата.

Това вярване е широко разпространено не само у българите. То е познато и на разни други народи, съдейки от формулировката на Ст. Чишевски: семейният и родовият живот тук, на земята, е образец, по който се устройва загробният живот на душите и у разни народи (Ciszewski, 1903, с. 159). Вероятно във връзка с това вярване на много места в България най-вече жените пазят венчалните си грехи, за да бъдат погребани с тях (или поне с една от тях) и да бъдат познати от съпрузите им на онзи свят.

Този обичай — да се пази венчален костюм или венчална греха за погребение, е нещо обикновено и в Словакия (Bednarik, 1939, с. 73), и в Сърбия (Петровић, 1968, с. 81). Недалеч от тази мисъл (за свързване на съпрузите) е и обичаят да се погребва най-близо до гроба на онова лице, което би могло да му бъде полезно на онзи свят, било като съпруг, било като баща, брат и други, както е у нас в Кюстендилско (Захариев, 1918, с. 139). При изучаването на румънските погребални обичаи Т. Банацянун изказва мисълта, че трябва мъртвият да получи всичко, което му принадлежи, за негово спокойствие и за спокойствие на обществото (Banateanu, 1962, с. 136). В това обобщение може да се включи и жената съпруга (съответно мъжът съпруг), като принадлежаща и необходима за „онзи свят“.

2. Когато един от съпрузите почине, а останалият жив пожелае да се ожени повторно, се изпълнява известно действие, което по характер е обредно. Така например в Ломско още преди погреб-

бането вдовецът отскубва няколко косъма от десния сколуф на умрялата си жена, не ходи на погребението ѝ, продължава да се бръсна и да не пази в това отношение траур (Басанович, 1891, с. 102). Другаде в деня на втората си женитба вдовецът (или вдовицата) отива на гроба, прелива го, след това – в черква, гдемо остава пред иконостаса един пешкир – гар, и се помолва за разрешение (Тр., Ом. – Новоз.), а в Дропла (Толб.) вдовецът отива на гроба заедно със сестрите си, занасят цветя, прекадяват гроба и изливат върху него един котел вода. Във Вунга (Банат), когато умре жената на млад мъж, той не остава при гроба до края на погребението, а се връща у дома си, та пръв да вкуси от паприкаша, приготвен за трапезата, за да може по-скоро да се ожени. Когато умре млад мъж, не завързват „бърнишорите“ (гащите) му, за да може жена му след туй да се омъжи повторно (Телбизови, 1963, с. 239).

Като приемем това и като вземем предвид и старанието да се осигури срещата и познаването на душите на онзи свят, можем да си зададем въпроса: дали всичко това не е отражение на старославянски обичай.

Е. ВЕЩИ, КОИТО СА БИЛИ В СЪПРИКОСНОВЕНИЕ С МЪРТВЕЦА

1. Всичко, което е имало досег с мъртвеца, т. е. с човека след изгъхването му, за народа притежава известна особеност, каквато иначе то няма. Затова отношението на живите към всяка такава вещь е съчетано с едни или други чувства и външения, съ-

ответно с едни или други действия и постъпки. Много често домашните на покойника *довеждат нарочно някои неща в съприкосновение с покойника, които оставят после като носещи добро на хората на стопанството*. Навред у българите в ръцете на мъртвия слагат жито, житни произведения или сол. Този обичай е тясно свързан с вънването, че след покойника може да отиде и всичко, принадлежащо нему – например домашните животни (вж. тук, V гл., Л.). Затова и обясненията, които дава народът, са: „за да не отиде с него и стоката“, „да не отнесе берекета“. Същата цел има и използването по-нататък на житото, житните произведения и солта. Те се слагат в храната на хора и животни, от тях се раздава на помени. Същата съгба има и житото или брашното, в което са забучвани свещите по време на погребението²⁰.

Ето няколко примера на практики и осмисляния (от Пан. и Пл.): „Ако умрелият е бил глава на семейство, между пръстите на ръцете му пропускат *соя* и *жито* или *брашно*. Солта след това слагат в храната на добитъка, а житото – в хамбара. Това се прави, за да не отнесе умрелият късметта на дома в гроба си“ (Об., Понбр., Кр. – Пл.), „ако това е стопанин... претурват през ръцете му сол и *трици*, след това хранят с тях добитъка: да не би късметта на последния да се намира в умрелия“ (Баня – Пан.), „да не би да е късметът в умрелия и да го отнесе с него“ (Краен., Стр. – Пан.), „за къс-

²⁰ Ангелова, 1931, с. 135; Вояджиева, 1931, с. 211; Мартинов, 1958, с. 717; Басанович, 1891, с. 103; Ецов, 1896, с. 175; Мартинов, 1958, с. 717; Шанкарев, 1891, с. 150, 154; Георгиев, 1961, I, с. 209, 210; Ангелова, 1931, с. 135; Вакарелски, 1935, с. 410, 411.

мет правят това“ (См.), „през пръстите му прекарват трици и *лара*. С триците кърмят добитъка, за да се запази жив и здрав, а парата се дава на най-възрастния вкъщи, на стопанина“ (Ц. Ас.); „пропускат между пръстите брашно и сол и после го дават на добитъка; правят го това, за да живее добитъкът и след смъртта“ (Дюл.). В някои случаи за запазване на късмета се употребяват *триците от паницата, в която стои кандилото*, палено 40 дена на мястото, где то е лежал умрелият. Тъй е в с. Беловица (Пл.). Интересна е практиката в с. Долно Лакочери (Охр.): „Пайница со трици на меот и иконче от църквата па на меот му клават. Виа трици неситне ги зимаат да ги даваат на стоката, на гоедата – во ярмата, за касметот да му останет во куќата.“ В триците забъркват и *ноктите от ръцете на мъртвеца*, които изрязват непременно за тази цел: „ог рацете го ге не земе касметот, да му останет касметот!“

В добруджанското село Белица (Тутр.) не слагат в ръката на мъртвеца нито трици, нито брашно, нито хляб, затова пък около него слагат неварено жито, което после раздават на съседите. С напълно същото схващане прекарват сол през ръката на умрелия и в Карнобат, в с. Кортен (Новоз.), в с. Ветрен (Паз.). На някои места прибират и запазват връзките от чорапите на покойника, за да запазят и късмета му (Цепенков, 1896, с. 243).

При стъкмиване на покойника връзват му ръцете на гърдите с *червен конец*, който преди спускане в гроба прибират, защото вярват, че е средство за успех при водене на съдебен процес. Същата цел имали и *косми от умрял* (Бояджиева, 1931, с. 211). С кърпа, с която е била стегната челюстта на ум-

рял, в с. Расник и в други села из Брезнишко отиват на съд и вярват, че с нея човек не може да бъде осъден (Мартинов, 1958, с. 716), а в Самоковско, за да постигне оправдателна присъда, подсъдимият трябва да погледне през кърпа съдията. В с. Белозем (Пл.), когато стъкмиват мъртвец, от дясната му страна слагат един черен конец, а от лявата – бял. След това белият мушват под керемидите на къщата, а черният погребват с умрелия.

При връщане от погребение всички близки на покойника слагат в пазвите си малко пръст от гроба, „за да им поелекне кахъра“ (Тр.).

Някои от предметите, имали досег с умирация, добиват лечебни свойства. Интересен е случаят в с. Красново (Пл.), когато някой заумира, докато излезе душата му, слагат монета на устата му, която после потапят във вино, с което запойват пияниците, „за да се стреснат и не пият повече“.

Съществуват вярвания, че изкопани от гроб гривни, пафти, пръстени, обеци са силно противомagicни (Маринов, 1914, с. 148) и лечебни. С такъв пръстен лекували кръвотечение от носа (Бал., Коз., Бел. – Търн.): ако се подложи под носа този пръстен, та да капе кръвта под него, тя веднага спирала (Елж., Каз., Ел.). С жълтица от гроб се лекува жълтеница (Филиповић, 1939, с. 452).

Гривна, изкопана от гроб, помага, когато на някоя майка умираат децата, а носена на ръката от живо дете – го пази (Стойков, 1891, с. 119).

В Западното Средногорие „при зарабяне на гроба някои слагат вътре шише с вино и след 7-8 години, ако го изровят, употребяват го за лекуване на хора, страдащи от задух“.

В същата покрайнина се среща следният вариант. „Ако човек умре от заразна болест, след като бива погребан, в пръстта на гроба заравят шише с вино или ракия и го оставят да пренощува там. На сутринта изваждат шишето и почерпват всички, които са на гроба, като оставят и за домашните, за да не се върне болестта вкъщи.“

Стомничката, взета от гроба и налята после с вода, прави водата лековита за болестта „задушa“. Водата, която си е била в стомната, не бива да се пие, защото мъртвите били пили от нея (Стойков, 1891, с. 113).

В някои случаи жени прибягват до скрито измиване на ръцете на мъртвец и после с водата правят магии. Така магически „завръзвали“ на младоженци (Филиповић, 1939, с. 456).

2. Еднакъв по същество е обичаят в някои краища на Сърбия. Там заравят в гроба на мъртвеца (умрял от „ектика“) съд с вино и след 40 дена се изважда съдината и с виното се запойват живите, за да не се разболяват от същата болест. Същото правят и с печена царевица вместо с вино (Шневајс, 1929, с. 530).

И сърбите прокарват през ръцете на мъртвеца сол и хляб, които оставят за щастие вкъщи или за да бъдат здрави говедата. И у тях предмети, били в съприкосновение с покойник, се използват за помощ при съдебен процес. И те имат обичай роднините на мъртвеца да слагат във вратовете си по малко пръст от гроба, да не тъгуват дълго за покойника; да заравят в гроба съд с вино и след 40 дена да го изравят и употребяват за лекарство. Също като българите постъпват и сърбите с инструментите, с които е изкопан гро-

бът, приготвени са кръстът и ковчегът²¹.

Всеобщо разпространено е поверието, че предмети, които са били в досег с покойника, са нечисти, имат злоредна, магическа сила. Това е така вкоренено суеверие у словаците, че се среща и у образовани хора. У земеделците се отнася преди всичко за опазване на стопанството и на всичко, което е от полза за човека²². Както у нас, така и в Словакия под главата на умрелия слагат хлебче, което след погребението дават на кокошките, или пари в ръката му, които после взимат, за да не отидат всички пари в него; водата и всички други неща от къпането хвърлят или зариват в земята²³.

Същите обичаи са отбелязани и у други западни славяни: поляци и лужичани²⁴.

Магическа сила приписват и лужичаните (и русите в Карпатите) на къпата, с която са били привързали долната челюст на умрелия, за да му се затвори устата. Тя дори се употребява в съдилище и който я има, печели винаги делото (Зеленин, 1914, с. 117).

Общо у източните славяни вещите, които са били във връзка с окъпванею на мъртвеца, с легло-

²¹ Дробняковић, 1960, с. 159, 163; Велућ, 1925, с. 390; Шневајс, 1929, с. 265, 266, 274; Филиповић, 1961, с. 258, 260, 261; Матућ-Бошковић, 1962, с. 176, 187, 189; Ђорђевић, 1926, с. 530; Филиповић, 1961, IV, с. 261; Филиповић, 1961, II, с. 261.

²² Bednarič, 1939, с. 16, 70; срв. и Gajanková, 1956, с. 300.

²³ Gajanková, 1956, с. 295, 300; Bednarič, 1939, с. 61; Václavík, 1930, с. 377, 378.

²⁴ Jaworczak, 1936, с. 82; Schneeweis, 1931, с. 79, 80, 82, 83, 103; срв. за украинците Грушевська, 1924, 100-101.

то му, се изнасят в полето, евентуално зад пределите на селското землище (в чуждо землище), при което съдините се счупват; пролетно време се хвърлят в придошлите речни води; нерядко ги закопават в двора, „чтоб домовој не переводился“, а след погребението обръщат наопаки гръжките на оръдията, с които е изкопан гробът²⁵.

Изобицо грижите за запазване на хляба, да не бъде изгубен след умрелия, поглъщат сериозни усилия на околните не само у нас. Интересна е формата у украинците, при които, като изнесат умрелия от къщи, присъстващите вземат по коматче и гледат през прозореца към гората (Вовк, 1889, с. 209).

В този случай покрай реалистичното задържане на хляба имаме отразено и едно неутрализиране или прочистване на погледа. Затова поглеждат най-напред към гората, а после — към хляба. Отнася се за поглед, който е вече пропит с орендата на умрелия, така както имаме много други случаи, при които за неутрализиране се поглеждат други предмети.

У всички славянски народи отношението на живите към инструментите, с които са изработени ковчег, кръст, с които е заробен мъртвецът, е еднотипно. Те не се употребяват известно време или пък изобицо²⁶. У останалите славяни не липсват и практики, които отразяват вярване, че предмети, докоснати до мъртвеца, са благотвор-

²⁵ К м и м, 1915, с. 164; В о г а т ы р е в, 1929, с. 120, 121.

²⁶ S c h n e e w e i s, 1931, с. 92, 93; Ш н е в а ј с, 1929, с. 274; З б Н Ж О, III, 1880, с. 42; Зеленин, 1914, с. 200; Z e l e n i n, 1927, с. 321, 323, 326

ни за домакинството и за хората²⁷. Подобни вярвания и обичаи са отбелязани и у много неславянски народи: гърци, черемиси, унгарци, фини, ливи, норвежци, французи и много др.²⁸

3. Явно е от всички тези случаи, че в народните среди съществуват традиционни представи и вярвания, че у мъртвия има неопределима за живия сила, наричана в науката *оренда*. Като нож с дъве остриета орендата действа и положително, и пагубно. Стига живият човек да се докосне до мъртвия пряко или косвено, и орендата преминава у него като някакъв ток. Човекът е установил по законите на своята логика категории кога и как може да избягва пагубното острие на тази оренда и кога и как да използва благотатната.

Към тия схващания спада и убеждението, че *части от мъртвото тяло излъчват оренда*, която може да се експлоатира по-широко в живота. Ето в резюме един кратък разказ от Търновско, публикуван в края на XIX в.: търговци се връщали от панаир и замръзнали на полето, пуснали конете да пасат и заспали, един от тях се отстранил и си легнал в храстите. През нощта дошъл някой непознат при заспалите, „извадил нещо изпод грехата си, заобиколил ги с него, махал на главата на всекиго и зел да ги обира“. Скрытият в храстите

²⁷ S c h n e e w e i s, 1931, с. 82; В о г а т ы р е в, 1929, с. 120; В о г а т ы р е в, 1926, 214–216; Z e l e n i n, 1927, с. 321; З е л е н и н, 1914, с. 178; К м и м, 1915, с. 164; M a h i e r, 1936, с. 664; Кузеля, 1913 и 1914, с. 121 и 196; Z e l e n i n, 1927, с. 322.

²⁸ H ä m ä l ä i n e n, 1937, с. 134; L o o r i t s, 1932, с. 180, 183; C a r n o y et N i k o l a i d e s, 1889, с. 322; Г р у ш е в с к а, 1942, с. 99; G e n n e r, 1909, с. 256; В а л а ш а, 1949, 112–118; M a n i n n e n, 1922, с. 14, 20, 38; L i e b e c h t, 1879, с. 319; L i p p e r t, 1882, с. 388, 394–396; G e n n e r, 1932, I, с. 183, 186; S e b i l l o t, 1886, с. 160.

видял и го убил с пушката си и като отишъл при другите, видял че той ги е заобикалял със суха мъртвешка ръка. Помъчил се да събуди другарите си, не могъл, на му хрумнало, „та зел ръката и като ги разобиколил, т. е. обикалял и махал в друга посока, те се събудили“ (Гинчев, 1890, с. 191). От същото „приспиващо“ естество е и употребата на мъртвешка ръка („мортва рока“) от рогопските овчари при лекуване овцете от сипаница (шарка). При появата на болестта в съседните села кехаите правели възможно, за да се снабдят с ръка от някой пресен гроб и заедно с една торба пръст от гроба допират мъртвата ръка до гърба на всяка овца, а след това ръката се влачи по границата на селското землище, като същевременно се пуска по малко пръст от торбата, докато се дойде на мястото, отдето са тръгнали, за да се склочи един кръг. На това място или на самия егрек, где лежат овцете, заравят ръката. Вярва се, че след това овцете няма да заболелят от сипка (Дечов, 1903, с. 89). Дори в началото на XX в. суеверно са лекувани с баяне и допир на кост и земя от гроб болести, изискващи хирургическа намеса (Петров, 1905, с. 67, 68).

У мазурите в Полша пръст от убит отваря всички клячалки; болен зъб се лекува, като се натисне с показалния пръст на мъртвец; кандило, светещо с мас от убит, прави човека невидим и др. (Fischer, 1922, с. 218).

От същото естество е вярването у лужичаните, че пръст от обесен или осъден е в състояние да помогне на притежателя му да извърши много работи в пълна тайна, както и вярването пак у същите, че ако от умряло некръстено дете се отсекат пръстите и се обгорят, то те могат да пос-

лужат на притежавателя ги да остане невидим.

4. Обяснението на тия и подобни на тях схващания се съдържа в идентификацията на смъртта и съня: смъртта е един вид сън, само че по-дълбок, по-дълготраен – сън дълбок, сън бечен (вж. тук, I гл.). Следователно части от умрялото тяло или предмети, съседствували с него, притежават неговата всеотнасна оренда: те приспиват, следователно те са в състояние да запазят тайна, да пришъпват у някого известни чувства или дори известни физиологически качества. Тази атрофираща оренда вторично е модифицирана в смисъл: онзи, който се докосне до умрял или го погърпне за пръст, нос, за крак и др., той няма да се бои от него, умрелият няма да го плаши. Обичаи с този смисъл са известни почти в цяла Европа (Кузеля, 1914, с. 121, 200). В този случай орендата от мъртвото тяло преминава в докосващия се, без да го убива: живият човек става един вид акумулатор на тази сила, неин носител и следователно – неизвик от друг обект, който също я притежава.

Само тъй могат да се обяснят и обичаи, и практики, и вярвания като лекуването на овцете от сипаница в Средните Родопи. Не е изключена възможността вярването за силата на мъртвешката ръка или изобието на части от мъртвец да е първична форма, от която да е произлязло после вярването за чудотворните реликви на светците. Разбира се, допустимо е и обратното.

И други случаи показват охранителната сила на мъртвия. В Родопите при избухване на епидемия връзват към трупа на някой току-що починал човек един черен овен, после го отвързват и прогонват да иде в друго село, да отнесе там опасния мор (Арнау-

гов, 1934, с. 587). Подобен е и обичаят в с. Шишеници (Кул.): всички домашни измерват височините си с червен конец, който след това се прилага до тялото в ковчега, за да не се лутал покойникът самичък на онзи свят, тъй като живите няма да го съпроводят.

И квасът за хляб обикновено се употребява в къща, в която има мъртвец до годишнината. След като мъртвецът „годиняса“, взема се нов квас от къща, която се намира през река, и то от къща, в която и родителите, и децата са живи и здрави (Тр., Габр.). В това отношение приличат на сърбите, които обаче унищожават веднага заварения от мъртвеца квас (Дробњаковић, 1960, с. 160).

Б. Редица други предмети, били в досег с мъртвото тяло, макар и в някои случаи косвено, се смятат за *носеци не добро* за живите и с тях се постъпва по-другояче. Такива са инструментите за погребение, за които стана вече дума. Ето няколко примера: в Самоковско оставят върху гроба лопатите и търнокопите, с които е изкопан гробът, да стоят там три дена, а в Свищовско ги донасят у дома, но измиват ръцете си върху тях.

В с. Дюлево (Пан.) гърветата, с които е отнесен мъртвецът до гробището, не слагат на огън, „че е грях голям“, а се пускат във вода да ги отнесе. И бухалката, с която после изпират грехите на умрелия, не се слага в огън, а се пуска във вода. В Панагюрско (Поибр. и П.) донесените у дома копачи и лопати, с които са изкопали гроба, се внасят, след като отгелкват от гръжките им тресчици, които оставят на гроба. Треските, останали след приготвяне на ковчега, се хвърлят във водата от селото в дерето (Момч. – См.) – „човек да ги не настипа, защото са от мъртвец“. В Старопатица (Кул.) връщащите се

от погребение вземат трески, останали от ковчега, та ги слагат в огъня. Това значело според тях, че и без покойния пак ще бъде добре в този дом. Подобно изгаряне на тия трески практикуват и в Самоковско (П. и Гов.), а в Елинпелинско – с. Чурек, тия трески с торба ги слагат в ковчега на умрелия. В Скопско гръжките на копачите и лопатите се оставят върху гроба (Шневајс, 1929, с. 274).

Мярката за ковчега и за гроба обикновено се взема с прът, който след това се захвърля някъде на непристъпно място (П. – Сам.) или го слагат в гроба (Гов. – Сам., Об. – Пан., Вак. – Ихт.).

Там, где то ковчегът се отнася до гроба с лостове, те се оставят върху гроба, за да стоят, докато изгният (Филиповић, 1939, с. 458).

За вредното влияние на мъртвия и на някои от предметите, които са били в допир с него, са показателни и забраните: за бременни да ходят на погребение (М. кл. – Паз.), защото ще абортират, и за хора, пипали мъртвец, да садят квачка същата година – защото пилетата няма да се излюпят (Мартинов, 1958, с. 697, 717).

Ж. ВЕЩИ НА УМРЕЛИЯ И ОБИЧАИ С ДОМАШНИЯ ОГЪН

1. Постилките и грехите, в които е умрял болят, обикновено *изпират скоро след смъртта*, като постилките пак употребяват, а грехите обикновено *раздават* „за бог да прости“²⁸. На места се смята, че те трябва да се изпират веднага

²⁸ Филиповић, 1939, с. 457; Мартинов, 1892, с. 256.

след погребението, защото иначе непраното тежи на умрелия като грях. Другаде ги изпират на 40-ия ден и ги захвърлят покрай реката, „покрай вода да са“ (Др. – Соф.). Дрехите, сменени при преобличането на мъртвеца, и постилката му след погребението хвърлят в река Марица, за да ги отнесе, или в някое по-непристъпно дърво вън от селото. Вярва се, че ако някой нагази тия вещи, ще се разболее или ще умре. Ако някой мине случайно край такива вещи или ги настъпи, което се случва от пастирчетата, те трябва да плюнат настрана, да се прекръстят и по-скоро да избягат оттам (М. кл. – Паз.). В Панагюрище грехите стоят вкъщи тъй, както са разпрани при събличането им от мъртвеца. За 40-ия ден се поканват близки роднински жени, та ги изпират и пак ги зашиват и ги дават на някои сиромаси да ги доизнесят. Ако смъртта е последвала от заразна болест, горят ги или ги хвърлят на недостъпно място по полето. В гр. Троян след 40-ия ден ги изпират или прекадяват, след което ги раздават на бедни хора. Някъде пък „от жалби“, „от милост“ изпират и ги погребват при гроба (Вак. – Ихт.). Обикновено изпирането става на реката (Гов. – Сам., Ярл. – Сам.), дори на места изрично се постановява, че грехите на умрял се перат само със студена вода и без сапун (Басанович, 1891, с. 105). Другаде съществува задължение такива грехи да съхнат обърнати наопаки, само грехи на живи се сушат налице (Шишков, 1894, с. 73). В някои области изпраните грехи не бива да се внасят вкъщи, а трябва да стоят на плевата до 40 гена (Ярл. – Сам., Пойбр. – Пан.). Другаде те не бива да стоят вън от къщи след залез слънце до 40 гена (Гюш. – Кюст.) (Златков, 1929, с. 227), но не се вна-

сят в помещението, в което е умрял човекът, а в друга сграда (Баня – Пан.).

В Белозем (Пл.) още на третия ден след смъртта изпират грехите, слагат ги на мястото, гдето е лежал покойникът, и ги прекадяват, след което ги употребяват. Обяснението за 40-дневното престояване на вещите на покойника по плетищата в Брезнишко е: „да излезат от тях „гяволетините“ (Мартинов, 1958, с. 717).

Обичаят останалите грехи от болния да не се употребяват дълго време под разни мотивировки съществува и у други народи, но кратките описания на погребалните обичаи най-често пропускат това. Че е тъй, личи от сведението за лужичаните, у които тия грехи е забранено да се употребяват четири седмици, иначе мъртвият ще се яви и ще измъчва хората, които ги носят (Schneeweis, 1931, с. 100). Ясно е, че тези вещи, били в най-тесен досег с покойника, съдържат отрицателната му, вражеската оренда, заради което всички старания са отправени да се отстрани – чрез изпиране, дългосрочно изолиране, прекадяване и др. Може би по-правилно е обяснението, че обичаят се основава на понятието за притежание на умрелия. Дрехите са негови и той се стреми да ги има, докато душата е на този свят.

2. При смъртен случай в дадено семейство на някои места се спазват известни обичаи, свързани с огъня. Така например в Брезнишко от издъхването на болника до опелото на следния ден огънят в огнището непрекъснато се пази: буден човек го поддържа и през нощта (Мартинов, 1958, с. 717). Другаде домашният огън трябва непрекъснато да гори 40 гена след погребението: „тогава огниво не

се гаси“, като обясняват това с „останало от старине“ (Др. – Соф.). В Югозападна Македония главните от огъня, на който е варено житото за погребението, се изхвърлят на пътя. Огънят за тази цел се пали във двора, а не въкъщи. К. Шанкарев, който пише за това, добавя че и турците в този край изхвърлят недогорелите главни от огъня, на който са топили водата за измиване на мъртвото тяло. Той не знае дали обичаят е турски или български (Шанкарев, 1890, с. 150). В Северозападна България от хлябовете, които се приготвят за погребението, запалят по малко на огнището (Маринов, 1892, с. 232).

У сърбите също огънят не се гаси осем гена след смъртта, за да се греела душата, както пише Е. Шнебайс (Шнебайс, 1929, с. 277).

Обичаят да се поддържа огън въкъщи през цялото време на 40-дневния период, когато душата е на земята, може би се дължи на схващането за отгонителната функция на огъня изобщо. Така жилището е запазено от спокождане на вампира. Изхвърлянето на главните на улицата би могло да се дължи и на мисълта за угода на душата – да се стопля през време на 40-дневното ѝ пребиваване на земята.

Изгасването на огъня не е съпроводено у българския народ с мотивировка. Така немотивирано се изгасява веднага домашното огнище в Черна гора и в Кадабрия, когато умре или домакинят, или друг важен член от семейството³⁰.

³⁰ Сп. Уужна Србја, II, 1917, с. 323; Böckel, 1906, с. 108.

Осма глава

ГРОБ, ГРОБНИ ЗНАЦИ И ГРОБИЩЕ

А. ГРОБ

1. Изкопаването на гроба е съпроводено с известни, макар и не сложни церемонии. На мястото на стар гроб или на девствено място копаенето започва, като най-напред преливат мястото с вино. Запалят свеци¹. В Добруджа например жени прекаждат мястото и запалят пет свеци на него (четири в ъглите и една в средата) и го преливат с вино. На средата поставят и керемиди с жарава. Преди да започнат мъжете да копаят, изяждат една пита, която жените са донесли. В Калипетрово първата пръст оставят настрана и след заравянето на гроба я слагат до кръста (Генчев, 1974, с. 293). В Северозападна България на мястото на гроба занасят гозба, колиба, вино и хляб. Една жена прелива мястото на кръста с виното, след което мъжете започват да копаят (Маринов, 1892, с. 247).

Гроба копаят обикновено роднини или съседи безплатно, но не близки кръвни роднини. Не бива брат на брата гроба да копае. На възрастен човек, който има зетълове, този дълг се пада на тях (Гов. – Сам.).

Дълбочината за възрастен покойник е около

¹ Ангелова, 1931, с. 135; Филиповић, 1939, с. 487; Державин, 1914, с. 149.

гва метра, като всичката извадена пръст се натрупва после отгоре, та се образува могила².

2. *Мярка за гроба* се взема с пръст, отмерен по мъртвеца. След погребението той се слага заедно с мъртвеца в гроба (Об. – Пан., Вак. – Ихт.). Някъде се спазва условието, пръчката да е от лоза, оругаде от къпина или бърз³, а в Добруджа – тръстиков пръст. Мярката после се слага в ковчега. Понякога за мярка използват „бдя“.

3. *Вътре гробът* е без всякаква обшивка на стените. В Западните покрайнини той е изграден на височина, докдето стигне тялото с „тиклу“⁴. Из много южнобългарски села на височина около един метър от гръното се слагат напречни гървета и върху тях дебел дъски, та под тях се образува празна камера. В нея се слага тялото, а след туй върху образувания един виг таван се натрупва изровената пръст (Ив. – Харм., Ом. – Новоз., П. – Елх.)⁵. Главаниците в Добруджа след спускането на ковчега в гроба нареждат гървета, наричани „белъове“, и ги покриват със сено така, че да не се допира пръстта до ковчега (Генчев, 1974, с. 294). И този факт показва, че обичаят е характерен за Южна България, тъй като главаниците са оттам. Според Ст. Танович тази форма на гроба е характерна за българите и в Гевгелийско (Тановић, 1927, с. 256).

Обикновено изкопаната пръст се насипва

² Маринов, 1892, с. 247; срв. и Державин, 1914, с. 149; Филиповић, 1939, с. 459; Ватев, 1905, с. 28.

³ Вакарелски, 1935, с. 409; Матић-Бошковић, 1962, с. 491.

⁴ Филиповић, 1939, с. 484; Ранов, 1941, с. 34.

⁵ Девев, ръкопис, и по сведения на научната студия на Василева.

направо върху ковчега или върху трупа, ако е без ковчег. А образуваната отгоре могила в много случаи се огражда с гребни камъни, за да не се разнася настрани⁶. Тези камъни в много случаи са в кръг около гроба или в елипса, близка до кръга (Северна Добруджа, Дар. – Кърдж., Ветр., Ак. и М. кл. – Паз., Са. и К. – Соф.)⁷.

В някои села, за да не се пръска натрупаната пръст, гробът се загражда с четвъртита рамка, сглобена от яки талпи (К. – Бург.). В по-ново време по селата обграждат гробовете с циментови огради, а понякога, както и в градовете, с високи железни мрежи или решетки. Много често оградите са от високи каменни плочи (Бѣта – Пан.), а в Кюстендилско (Иречек, 1899, II, с. 583) и Станкедимитровско – с високи подзидания.

Забележителни са гробовете в Македония – Велешко, Скопско и Кумановско. През последното и предходното столетие те са покривани с похлупен каменен ковчег, по-широк към западния край (на който в специална дупка е поставен нисък каменен кръст), а към източния – по-тесен. Този похлупак с височина към 40 см се слага на подзидана основа или направо на земята⁸. Някъде, като при църквата в с. Старо Нагоричино, имат такива похлупаци с четиристрешни форми.

Според Ш. Бешлагич тези т. нар. преклопи са специфика на Жеглиговския район на Куманово, но продължават на север и в Източна Сърбия до Сви-

⁶ Кенов, 1936, с. 110; Девев – ръкопис.

⁷ Бичев, 1918, 81–101, обр. 68, 110–128.

⁸ Филиповић, 1967, I, с. 19; срв. Бешлагич, 1956, 257–258 и обр. 2–4.

гва метра, като всичката извадена пръст се натрупва после отгоре, та се образува могила¹.

2. *Мярка за гроба* се взема с пръст, отмерен по мъртвеца. След погребението той се слага заедно с мъртвеца в гроба (Об. – Пан., Вак. – Ихт.). Някъде се спазва условието, пръчката да е от лоза, другаде от къпина или бърз², а в Добруджа – тръсничков пръст. Мярката после се слага в ковчега. Понякога за мярка използват „боя“.

3. *Вътре гробът* е без всякаква обшивка на стените. В Западните покрайнини той е изграден на височина, докдето стигне тялото с „тикли“³. Из много южнобългарски села на височина около един метър от гръното се слагат напречни гървета и върху тях дебел гъски, та под тях се образува празна камера. В нея се слага тялото, а след туй върху образувания един вид табан се натрупва изровената пръст (Ив. – Харм., Ом. – Новоз., П. – Елх.)⁴. Главаниците в Добруджа след спускането на ковчега в гроба нареждат гървета, наричани „белъове“, и ги покриват със сено така, че да не се гопира пръстта до ковчега (Генчев, 1974, с. 294). И този факт показва, че обичаят е характерен за Южна България, тъй като главаниците са оттам. Според Ст. Танович тази форма на гроба е характерна за българите и в Гевгелийско (Тановић, 1927, с. 256).

Обикновено изкопаната пръст се насипва

¹ Маринов, 1892, с. 247; срв. и Державин, 1914, с. 149; Филиповић, 1939, с. 459; Ватев, 1905, с. 28.

² Вакарелски, 1935, с. 409; Матић-Бошковић, 1962, с. 491.

³ Филиповић, 1939, с. 484; Ранов, 1941, с. 34.

⁴ Девев, ръкопис, и по сведения на научната студия на Василева.

направо върху ковчега или върху трупа, ако е без ковчег. А образуваната отгоре могила в много случаи се огражда с гребни камъни, за да не се разнася настрана⁵. Тези камъни в много случаи са в кръг около гроба или в елипса, близка до кръга (Северна Добруджа, Дар. – Кърдж., Ветр., Ак. и М. кл. – Паз., Сл. и К. – Соф.)⁶.

В някои села, за да не се пръска натрупаната пръст, гробът се загражда с четвъртити рамка, сглобена от яки талпи (К. – Бург.). В по-ново време по селата ограждат гробовете с циментови огради, а понякога, както и в градовете, с високи железни мрежи или решетки. Много често оградите са от високи каменни плочи (Въта – Пан.), а в Кюстендилско (Иречек, 1899, II, с. 583) и Станкевумитровско – с високи подзидания.

Забележителни са гробовете в Македония – Велешко, Скопско и Кумановско. През последното и предходното столетие те са покривани с похлупен каменен ковчег, по-широк към западния край (на който в специална дупка е поставен нисък каменен кръст), а към източния – по-тесен. Този похлупак с височина към 40 см се слага на подзидана основа или направо на земята⁷. Някъде, като при църквата в с. Старо Нагоричино, имат такива похлупаци с четиристрежни форми.

Според III. Бешлагич тези т. нар. преклопи са специфика на Жеглиговския район на Куманово, но продължават на север и в Източна Сърбия до Сви-

⁵ Кенов, 1936, с. 110; Девев – ръкопис.

⁶ Генчев, 1918, 81–101, обр. 68, 110–128.

⁷ Филиповић, 1967, I, с. 19; срв. Бешлагич, 1956, 257–258 и обр. 2–4.

лайнац. Той вижда началото им в средновековието (Бешлазих, 1956, 268-270), а М. Гавази ги смята от славянски или медитерански произход⁹.

В Охридско гробовете са зидани с дялани и не-
дялани камъни, тъй че се получава форма на сарко-
фаг. Също такива камъни, имащи вид на блокчета,
са наредени и отгоре. Цели плочи няма. Откъм за-
падната страна на гроба е зазидан масивен туфов
късораменен кръст без украса и надпис. Имена и
дати има само на временните дървени кръстове
при пресните гробове. В някои села на средното
горно рамо на тия кръстове понякога е изрисувана
примитивна човешка фигура (Ране, Вел. – Охр.).

4. В някои стари средновековни гробища, ка-
то на изток от крепостта до гр. Червен (Рус.), гроб-
овете са били обградени с разнообразни камъни
във вид на продълговата елипса (Миков, 1932, с. 163,
Шкорпил, 1914, с. 172).

Спрямо кръглите или елипсовидните огради
на гробовете с гребни камъни (3), предназначени
практически да задържат натрупаната над гроба
пръст от разпръскване, тези оградки всъщност са
архаично подобно обграждане на могили и голмен-
ни погребения, често пъти с мегалитни размери.
Такива остатъци има почти по целия Балкански
полуостров¹⁰.

5. Посоката на гробовете у българите, както
и у всички православни е изток-запад, като главата
на покойника е откъм западната страна, а крака-

⁹ Gavazzi, 1956, с. 122; срв. Петровић, 1955, с. 10, 14, 16, 17
и обр. 31.

¹⁰ Gavazzi, 1964, 125-132; Gavazzi, 1965, 187-190; Вакарелски, 1975, 117-129

та – към изток – „да гледа към слънцето“. Този тра-
диция е запазена дори у някои българи с мохамедан-
ска вяра из Родопите (Ангелов, 1933, с. 115).

Както и да е устроен, гробът на много мес-
та е означаващ повече или по-малко фигуративно
като *къща, дом, жилище на покойника*. В надгроб-
ни оплаквания се нарича „кука“ на мъртвеца (Пет-
ровић, 1907, с. 491). Той преди полагането на мърт-
веца се измита като жилище (Любенов, 1887, с. 49,
50). В народните ни песни погребаните означават
гроба си като къща:

– *Стига си, мамо плакала:
не можа рахат да лежа
от твоите яски гласове
и ми къщата прокапа
със твоите сълзи бистрите!*
(Стоин, 1962, № 653)

Гробът е един вид *свето място*. Той както
мъртвеца у дома е пазен да не бъде прескочен от
човек или животни¹¹. В с. Говедарци (Сам.) смятат,
че ако празен гроб бъде прескочен, прескочилото го
същество ще умре. В София затуй много умирали
според тях, защото не спазвали това. „Чуват го
да не прекрачи бугно, че жинясва“ умиралият, т. е.
става вампир (Сок. – См. и др.). Особено се пази да
не пренощува открит гроб, не бива да се тъпче,
защото е грехота, „погребаният го боли, ако стъ-
пиш на гроба му“ (М. кл. – Паз.). Нещо повече – гре-
хота се смята, ако гроб се замърси и оскверни, кол-
кото и да е занемарен (Маринов, 1892, с. 244 сл.).

¹¹ Державин, 1914, с. 151; Генчев, 1974, с. 293.

Такива единични гробове из полетата, гдето се обработва земята, биват често грижливо заобикаляни (Пиря., Паз.).

6. Нека споменем и това, че доколкото се знае от исторически източници, у българите не е имало друг обичай за отстраняване на покойниците, освен погребването им в земята. Тази традиция е станала закон и оставянето на недобре заробен покойник предизвиква голямо възмущение (Филиповић, 1939, с. 461).

В книжнината ни от края на миналото столетие съществуват, макар и некатегорични, мнения, че имало в Югоизточна България и обичай да изгарят телата на мъртвите. Така отец Дионисий през 1899 г. „говори, че в минало време жителите на селата Кости и Бродилово (Малком.) горели мъртвите си. Доколко е истина това, не се знае (срв. Крайовев, 1903, с. 23). А още през 1875 г. П. Р. Славейков твърди, че там горенето на труповете било практикувано, и то доскоро, от страх пред вампирясване. М. Арnaudов, проучвайки нестинарството в споменатите две села, установил, че горене на мъртвите там не е имало (Арnaudов, 1924, с. 24, 25). Не е изключено обаче изгаряне на труповете да се е случвало някой път (както показва и писаното от Славейков), но за мъртвец, за който е имало слух, че се е повампирил. Така е постъпвано и на други места из България.

Във всеки случай известна прастара, праславянска реминисценция от изгаряне на труповете е може би останала във фигуративния израз „пращахт на умрелия“, т. е. тленните останки.

Не би могло да се твърди със сигурност, че паленето на огън при гроба у чегедските българи

през XVII в. е следа от трупоизгаряне, както смята А. Нидерле в своите „Славянски старини“ (Niederle, 1911, с. 296).

7. Обредностите и формите, устройството на гроба са не само познати, но са и присъщи на много славяни, особено у православните. Намирали ги и у различни други християнски и нехристиянски народи.

Обща за славяните е представата за гроба като за жилище¹², тя не е чужда и на много други гребни и съвременни неславянски народи¹³. За такава представа говорят и много от славянските названия на гроба, които са във връзка с названията за дом, двор, жилище¹⁴.

А. Нидерле въз основа на етимологията на Хлѣвъ, Хлѣвна стига до заключението, че старите славяни са предпочитали за погребват мъртвите в самото жилище или в двора му (Niederle, 1911, с. 369). Еднакво е и отношението на повечето славянски народи към гроба¹⁵.

Доколкото е известно, гроб-камера с тапан от гъски, както е у нас в Южна България и Добруджа, приготвят и в някои села на Унгария (Балаша, 1949, с. 109). Едно по-подробно проучване в това отношение може да доведе до интересни исторически изво-

¹² Шневајс, 1929, с. 270; Милошевић, 1940, с. 109.

¹³ Велецкая, 1969, с. 320 и обр. 326-327 и с. 119, обр. 11; Naumann, 1935, 71-72; срв. и Coulanges, 1908, с. 9; Schrader, 1917, с. 108; Hirt, 1907, с. 492; Neustupný, 1946, с. 421, 422.

¹⁴ Зеленин, 1930, II, с. 148; Moszyński, 1928, с. 112.

¹⁵ Дробякович, 1960, с. 160; Moszyński, 1928, с. 209, 210; Вааховић, 1938, с. 271; Матић-Бошковић, 1962, с. 175; Шневајс, 1929, с. 268.

ди. Засега това е едно потвърждение на представата за гроба-жилище. Потвърждават я и случаите, при които в старославянските гробове, преди да се сложи трупът със или без ковчег, е слагана някаква *постелка на гръното* – цветен пясък или цветна глина, огнищена пепел или тъкан. Дори на места имало ед-ва видими човешки стъпки. Имало постелка от кора, гъбови или брестови клончета с листа или самото тяло е убивано с брезова кора (Niederle, 1911, с. 358).

8. Според А. Нидерле ямните единични гробове у южните славяни са заети като обичай от русите по всяка вероятност още при пребиваването им на юг. Остава обаче под съмнение казаното на друго място от същия Нидерле, че ямните гробове у славяните са възникнали под влияние на християнството (Niederle, 1911, с. 339, 344).

Паленето на огън или слама при гробовете невинаги може да се приеме за връзка с изгарянето на тялото – дори като символ (Niederle, 1911, с. 298). Защото има (поне у русите) палене с идея да стоплят покойника, измръзнал в земята. Има мнение, че изобщо изгарянето на телата е възникнало въз основа на страх от привидения. Затова са запалвали покойниците заедно с жилищата им (Schurts, 1900, с. 198). То е от порядъка на необоснованите идеалистически концепции.

Б. ПОЛОЖЕНИЕ НА МЪРТВОТО ТЯЛО И ОРИЕНТАЦИЯ НА ГРОБА

1. У всички българи, както и у всички православи, след като мъртвото тяло е приготвено за поклонение и погребение, се слага легнало възнак (по

гръб) с посока на краката към изток, като ръцете му се слагат с дланите една върху друга на гърдите. Така той е слаган и в ковчеза. Само у преселниците в Южна Русия мъртвецът се слага на маса в ъгъла с иконите, с глава към тях (Державин, 1914, с. 149). Явно това е руско влияние. Като изключение, когато помещението у дома е тясно и самото то е с дължина не строго към изток-запад, тялото може да бъде сложено с лице към север, както се допускало на места в Северозападна България (Маринов, 1892, с. 233).

Интересно сведение има от с. Беловица (Пл.), че ако умрелият е свещеник и попадията иска да се омъжи повторно след това, попът бил обръщан по корем, „за да не гледал“. След това го заравяли пак по гръб. По гръб с посока към изток е и у сърбите, и у арумъните (Weigand, 1895, с. 200). Само белорусите слагат тялото, докато е у дома, под иконите, без оглед на изток или запад (Moszyński, 1928, с. 208).

Няма съмнение, че това положение изток-запад на тялото е въведено у православните от църквата. И кръстосването на ръцете върху гърдите е установено по същия начин. Поне този обичай е засвидетелствуван от края на XII-XIV в., когато сръбският крал Сава „постави прекръстение на прси“ ръцете на баща си крал Неманя (1200 г.) (Петровић, 1968, с. 81).

2. Ориентацията на гроба у българите, както и у всички източноправославни народи е изток-запад. Такава ориентация е позната и у неславянски и неправославни народи¹⁶. Така е било и през X в.

¹⁶ Bednarik, 1949, с. 95; Loorits, 1932, с. 194; Niederle, 1911, с. 359; срв. u Vallašek, 1962, с. 354.

и у всички унгарски гробища – за унгарците, които не са православни. И. Балаша предполага, че това се дължи на суеверие – душата трябва да се върне в своята прародина – на Изток (Балаша, 1949, с. 107).

У старите славяни тялото е било полагано в гроба по гръб, с изпрудени един до друг крака, ръцете – покрай тялото, или (по-рядко) на гърдите, или едната – на гърдите, другата – край тялото, или – още по-рядко – едната ръка под главата. Такива погребения са намирани у русите и до XIII в.¹⁷

У всички православни славяни, а следователно и у българите, ориентацията на гроб *изток-запад* е утвърдена с църковно постановление. Археологическите данни от края на I в. от н. е., които привежда Л. Нидерле, показват, че тази ориентация у славяните има стара предхристиянска основа. Още в началото на н. е. всички славяни слагат мъртвите в гроба с краката на изток и главата на запад, така че покойникът да бъде обърнат с лице към изгряващото слънце. Малките отклонения от географската посока изток-запад се дължат на това, че в различните периоди на годината слънцето изгрява с известни отклонения¹⁸.

¹⁷ Niederle, 1911, с. 365; Vallašek, 1962, с. 33, 34; Niederle, 1911, с. 321.

¹⁸ Затова обясненията, които свързват ориентацията изток-запад само с канона, са слабоубедителни.

В. КРЪСТ

1. Най-същественният надгробен знак за българите – православни и католици, е кръстът, наричан наврежд *„кръст“*, в някои случаи *„кукла“*. Само в Дебърско се казва и *„киур“* и по-рядко (в Добруджа) на каменен кръст – *„камък“* (срв. Генчев, 1974, с. 295).

Кръстът се забива в земята до гроба, откъм главата на погребения. Обикновено той има и лице, и гръб. Лицето е означено с надпис или поне с начертан кръстов знак или с някаква шарка. Обикновено лицето е откъм гроба. Често обаче, главно из Северозападна България, се случва кръстът да е забит така, че лицето му е откъм запад. От с. Периловец (Кул.) има сведения, че по-рано слагали надписа откъм запад, но от известно време – откъм гърба. Много често обаче откъм гърба, главно на каменни кръстове, има изображения, символични или илюстративни, допълващи данни за погребаното лице – най-често спуснати или сплетени женски коси, а по-рядко и други фигуративни изображения (Генчев, 1974, с. 296).

След известно време – 40 дена, половин година или година от погребението – на гроба се слага постоянен кръст, най-често от камък. Слагането на каменния кръст е съпроводено с помен, а някъде е свързано и с някой празник, като например Простени поклади или Духовден, Софиинден¹⁹.

2. Дървените кръстове обикновено са малки по размери (вис. до 50–60 см), но има и по-високи – до 1–1,20 м, главно в някои селища на Берковско и

¹⁹ Филиповић, 1937, с. 486; Державин, 1914, с. 164.

Белоградчишко, или госта високи – над 2 м, към Оряховско.

И почти винаги тези гървени кръстове са с две типични форми. Едната форма има вид на правилен кръст от две напречно заковани издялани гървчета или тесни гъсчици. Кръстът е винаги равнораменен от типа на византийския.

Другата форма представлява една различно широка гъска и различно изрязана отстрани, при което на някое място изрязването очертава къси рамене, неизлизащи от линията на гъската. Тази форма може да бъде издялана от четвъртито гърво, което на известно разстояние от върха е така връзано, че се очертават донякъде кръстови рамене. Горното рамо обикновено е закръглено и по-рядко – хоризонтално отрязано. Покрай означението „кръст“, много често, особено из Северна България и Добруджа, тази кратковременна форма със закръглен горен край се нарича „кукла“. В Добруджа съществува и клетва „Дано ти даде господ кръст на устата и кукла на главата“ (Енчев, 1918, с. 92, 97). В някои села на Добруджа гървените кръстове са изключително кукли. Думата „кукла“, която е известна и у русите и която у нас има значение на човешка фигурка, е заета от гр. *χοιχλα* с подобно значение (Матов, 1893, с. 68).

Важно е обаче и обстоятелството, че гълго-раменните кръстове се слагат на гробове, в които са погребани мъже и много рядко жени, а „куклите“ – винаги на женски гробове и по-рядко на мъжки, главно в Добруджа. Почти за всяко селско гробище в миналото важи характеристиката, дадена от Ив. Енчев – Вигю за Добруджа: На всеки гроб винаги ще се срещнат по два, три, четири и т. н. до 8 и

10 паметника – кукли и каменни паметници. Трябва без друго да има кукла при всеки каменен паметник, защото винаги, когато се закопае мъртвецът, забива се кукла (като временен паметник) и после, когато каменният кръст се забие, оставят при него и куклата. Ако гробът е стар, след погребението на нов мъртвец, съществуващите на него кръстове (гървени и каменни) не се изхвърлят, а се оставят. Затова има и по много кръстове²⁰.

3. Без съмнение кръстът като отличителен знак на гроба е утвърден от християнските законодатели. Но все още при някои случаи на някои места, например на детски гробове, макар и кръстени децата, такъв не се слага, а само по един поголям камък в редицата гребни камъни, с които е оградено наоколо гробчето (Стр. и П. – Пан).

През време на османското владичество – преди Възраждането, наврег, а след това главно из селата, надгробните кръстове всъщност са обикновени грубо очукани камъни. Само малцина по-заможни и духовниците са били погребвани около църквата и с по-оформени каменни кръстове. Това е до известна степен и показател за социална еднородност на българското общество.

Дори след Освобождението К. Иречек в труда си „Княжество България“ пише за с. Бояна (Соф.): „...около църквата се простират селските гробища с безформени каменни кръстове, без надписи“ (Иречек, 1892, II, с. 16). До обедняване на формите, от друга страна, води и стремежът за известно прикриване в райони с опасно турско население като например в Югоизточна България, гдето надгроб-

²⁰ Енчев–Вигю, 1918, с. 82; срв. Енчев, 1974, с. 29.

ните камъни имат типична заострена турска форма, с едва забележим гравиран кръст в горния край²¹.

През време на Възраждането в някои *по-замогнали се градове*, като Копривица, Котел и гр., започват да се слагат по-оформени кръстове от камък, които правят впечатление както с разнообразието си силуети, така и с големината си и често пъти с богатата си орнаментика и с биографичните данни на погребаните, дори и с цели епитафии.

Създават се постепенно каменогелски центрове за производство на гробищни кръстове, всеки от които има определен свой стил. Постепенно тия надгробни християнски символи стават обект на каменогелско изкуство, което заслужава специално изучаване в страната ни.

4. На първо място, по каменните кръстове стоят някои функционално предназначени подробности. Така по разни краища на страната на някои кръстове има малка нишичка, предназначена за залепване в нея на запалваните три поменни свеци (Енчев, 1918, с. 85). На някои от кръстовете е закована желязна скоба за същата цел или за затъкване на цветя (Петр. – Пург.). А по добруджанските каменни кръстове отгоре има по една, две или повече ямички, които служат за наливане на вино или вода. Някъде в тях слагат въглени и тямлян, за да се кади, другде – за да лепят в тях свеци. „Водата и виното наливат, за да наквасва носе умрелият устата си“ (Бабаг., Тулч.) или да пият птичките и да поменуват умрелия (Бабаг.,

²¹ Срв. Гълъбов, 1957, с. 71 и обр. 13; Захариев, 1957, с. 323, обр. 2.

Кюст.). Такива ямички по каменните паметници има из гробищата на крайдунавските селища на Тутраканско и Силистренско и в Балчишко (Енчев, 1918, с. 84, 85).

Обикновено откъм лицевата страна на кръстовете – гървени или каменни, са написвани по някакъв начин: върху гървените кукли с химически молив, с някаква боя – черна, синя, върху каменните – с черна боя или с издълбаване или пък релефно – името на погребания, датите на раждането и на смъртта му или само възрастта му, без никакви други данни. При по-големи възможности е добавяно: „Тук почива...“ или „Тук почиват тленните останки на...“. Например „1791 Богданъ“ (Кънчев, 1895, с. 267), „Покойната Парашка Рагева тук почива“ (Бешилазих, 1956, с. 260, 261).

Изобико много кратки са „биографиите“ по кръстовете на покойниците²². Разбира се, и самото място на надгробните камъни не позволява обширни надписи, а и значителната неграмотност по ония времена е била голяма пречка за по-дълги текстове. Все пак има, макар и по-рядко, главно по църковни и манастирски гробове, и по-обширни словоизлияния, стигащи по някога и до поетически епитафии, издълбани върху камъка. В. Кънчов отбелязва такъв един в гробището на гр. Банско поменнидан Стоянъ пристави се въ лето гъни (1738); здѣ лежит тѣло ѣжъ гроуж (1789) (Кънчев, 1895, с. 255).

Особено обширни епитафии има по надгробни паметници из Добруджа. В двора на църквата „Св. Георги“ в Тулча на плоча се чете:

²² Множество такива вж. в илюстративния материал у Енчев-Вигю, 1918.

Продумаи мраморъ и кажи:
 Теодоръ Вълчев тукъ лежи,
 Той бѣше въ Жеравна роденъ,
 А въ Тулчя срѣещи сѣтний день
 Въ дълбоки, мирны почестны сѣдины
 Живѣ седемдесетъ и шестъ години,
 Остави память най-добря

И най-достойни три чада...
 Димитрій, Стефанъ, Периклей
 Градци на този мавзолей,
 Читателю, за мене не жалѣй,
 Азъ бѣхъ кат'тебъ, кат'менъ ще бъдешъ ти.
 Смысли ся и кажи „Бог да прости“
 Тулчя 1. май, 1866

(Енчев, 1918, с. 80)

Явно е, че епитафията е съчинена от гаскал
 със стихотворна гарба. Друга, в двора на черква-
 та „Св. Димитър“ в гр. Бабадаг, съдържа:

И тук са, пътниче поспри
 И помен жалостен стори
 Над този тих и мрачен ров,
 лежи тук Петър Тодоров:
 У Шумен той се е родил,
 В Баба-гаа се преселил
 Та в деветнайсета година
 От тоз на онзи свет премина
 на 6 март 1865 г.

(Енчев, 1918, с. 96)

По стил и тази води към автора на по-горна-
 та. Много по-чести са такива като следните:

– Спокойни дето лежат под тая земя,
 бог да прости...
 – О Христе Иусе почившая Елена Атанасова
 супруга Христогорува... 1869

(Енчев, 1918, с. 95)

Срещат се и по-подробни разкази за грама-
 тични случаи: лекувания или предсмъртни момен-
 ти и състояния. На един кръст в гробището на с.
 Алфатар, Силистренско: „Помени господи раба
 твоего Вълчо Начев...“ Поменатият боледувал дъл-
 го време, лекувал се на много места, ходил и в Буку-
 рещ три пъти и във Виена – един път, но никъде
 не намерил помощ. „Най-после сконча живота си в
 бащиния си дом, с. Алфатар на 2 март 1897.“

По-обширните данни, макар да ги намираме
 след Възраждането, навярно не са ново явление у
 българите. К. Иречек съобщава, че в двора на църк-
 вата на Царевец (В. Търново) била намерена плоча
 на покойница от рода на цар Иван Александър.
 Старобългарски надпис от 17 реда надълго и наши-
 роко разказвал за съдбата на умрялата (Иречек,
 1899, II, с. 237).

5. Словесните регистрации не се смятат за
 достатъчни. Може би неграмотността, а от дру-
 га страна, и сръчността за изобразяване са довели
 и до *фигурално-символично осведомяване за профе-
 сията на погребания*, например свещи – за свещоле-
 яр, гергеф за бродерия – на жена (Ямбол) (Иречек, 1899,
 II, с. 672), чука – на железар (Варна) (ИВАД, IX, с. 134,
 обр. 11). В с. Мандрица, Ивайловградско, на две над-
 гробни плочи са изобразени терзийски ножици и ар-
 шин, на друга – епаптрахил и кадилница – гроб на све-
 щеник; подобно – с попска калимявка и епаптрахил

(Раб. – Белогр.) (Василев, 1958, с. 212, 213, обр. 37, 39). Много често са изображенията на ножици, тесла, клещи, палешник, рало, трион и други характерни за дадена професия оръдия. Широко известна е надгробната плоча кръст на погребания Нико Кроткия от с. Факия, 1775 г., где то е изобразен като орач, подкарващ двата вола, запрегнати в рало (срв. Василев, 1957, с. 300, 301, обр. 35, 39). Такива изображения на орачи, конници, жени, предящи с хурки, овчари с гези, ловци със сокол и други са твърде популярни по гробищните кръстове на Югоизточна България, от Тополовградско на изток²³.

Макар за кратко време въведено, отглеждането на розата в Брацигово е оставило следи и върху надгробната плоча за лицето, което е въвело тази култура. „Гробът на брациговеца дядо Тосе, който е пренесъл тук тази култура, още се вижда при вратата на новото училище: една каменна плоча с изображение на казан за дестилуване на гюловото масло“ (Иречек, 1899, II, с. 441).

6. Явно е от многото приведени случаи, че народът се е стремил да даде по възможност някои биографско-портретни данни за изгубения член на близкото си общество – „да се помни“, „да се знае“, „да се спомене“, да се каже „бог да прости“ и др. Някои решително преминават към портретно изобразяване, като например изображението на Маринчо Бимбалоф Силния, на неговия внук Нико Кроткия или овчарят, подпрян на тоягата си и свирещ на кавал в гробището на Алфатар²⁴. Затова не са чудни и случаите на изобразени по кръстовете

²³ Срв. три образа у Захариев, 1957, 335–337.

²⁴ Срв. Генчев, 1974, с. 285, 295, обр. 14 и 15

те схематични човешки фигури с отпуснати ръце (Гин. – Соф., Павл. – Кум.) (Бешлазих, 1956, с. 262) или изображение на човек с чаша в ръка – на известен пияница в с. Гинци (Соф.).

Забележителни от българското минало са кръстовете, които всъщност не са кръстове, а грубо оформени камъни, които наред с кръстовете са слагани на гробовете на българите до периода XIII–XVII в. (Миков, 1932–1933, II, с. 163, 164).

От онези векове са запазени късораменни кръстове със закръглено горно рамо, в което стилизирано и схематично е изобразено лице с нос и очи, и очертаващи цяла човешка фигура, чиито ръце са представени от страничните къси рамене. Такива има запазени във Врачанско, по поречието на р. Лом, в Абоба (Плиска)²⁵.

Старинното (от XV–XVII в.) българско гробище при с. Калугерица (Новопазарско) има надгробни камъни във форма на кръст, един от които е висок около 2,5 м, широк 1,30 м и дебел 0,40 м. Други представляват дебели, добре обчукани плочи, на които са издълбани или релефно очертани кръстове; трети пък имат форма на човешко тяло с кръгло моделирана глава, на която в някои случаи са очертани уста, очи и нос. Нито един от тези камъни не носи надпис, нито дата (Миков, 1932–1933, II, с. 163, 164).

В Западна България, макар и рядко, из гробищата или единично из землищата се срещат грубо издялани камъни със схематично очертани човешки фигури, съвсем несхождащи се с гробищните

²⁵ Попов, 1924, с. 102, обр. 38; ИБАД, I, 1910, с. 183, обр. 18; II, 1910, с. 615

кръстове. Населението ги нарича „сурвакарски камъни“. Такъв един от с. Дивля (Радомирско) има в Етнографския музей в София. Такъв е имало и в с. Глоговица (Радомирско).

Обстоятелство, че по каменните надгробни кръстове се изобразяват разни оръдия, които показват професията на покойника, или други фигури, които целят да покажат негови навици или вкусове в живота, цели изобразения, а след това надписи, от които се узнава името на погребания, трябва да тълкуваме като желание за портретно наподобяване. Така също следва да се тълкуват и съвсем идеограмните загатвания на човешки образи, на цели тела или само на лица, очи и др. П. Петрович тълкува изобразенията на очи като магични знаци. За подкрепа на тезата си, че човешките очи върху надгробните кръстове имат апотропейна, защитна роля и за мъртвеца, и за самия кръст, той привежда подобни знаци, между които и науновите пера върху невестинския накит у всички балкански народи, както и върху детски пелени (Петровић, 1960, III, с. 34). Тези основателни сами по себе си примери обаче не биха могли да се идентифицират с надгробните изобразения на очите, защото в първия случай имаме защита на живи същества, защита, която на гробищата губи смисъл, тъй като на практика погребват постоянно нови покойници в един гроб, разкопават и т. н.

7. Надгробни плочи с изобразения на инструменти има в гревността по нашите земи (срв. Белон, 1953, 359-365). На няколко пъти се споменаха наред с кръстовете „надгробни плочи“ с надписи и изобразения. През късното Възраждане у нас, главно в манастирите, върху гробовете на духовници

са слагани мраморни плочи с изобразения и надписи. Някои от изобразенията са значително художествени и реалистични, тъй като плочите са изработвани от специалисти, главно в Цариград. Такива има освен в църквата на с. Факия (сега са в музея на Бургас) и в Копривщица, в с. Жеравна, в Рилския манастир и др.

8. Откъм средата на миналия век, в някои места и по-рано, се създават каменогелски работилници в някои центрове, като Гинци, Берковица в Северозападна България, Саранци в Софийско, Тополовград в Южна България и други, които произвеждат надгробни и оброчни кръстове с форми, говорещи ясно за търсене на художествени ефекти. Преди всичко се стига до значително усложняване на кръстната форма, без да се напуска нейният каноничен характер: равномерна трираменна, с известно постепенно разширяване към краищата с една, две, три или повече пъпки отвън на всяко рамо; равнораменна, като средното рамо е разгърнато във форма на лист или на поднос, със симетрично наредени разноразмерни цилиндри на него; почти равнораменна с кръстовидно усложнени рамена с пъпки на всяко вторично рамо или без пъпки; равнораменна с така оформено рамо и така разширена долна част на кръста, че се получава силует на човек с разперени ръце; кръст, вписан в обръч (венец), при който раменете или излизат вън от венеца, или не излизат; кръст – чист кръг, в който рамената едва са означени с четири триъгълни пробива и др.

Художествените постижения в изработката на надгробните кръстове се търсят и в допълнителното орнаментно украсяване. В това отно-

шение са използвани обикновеното начертаване, вдлъбването или релефно изпъкналите линии – единични, двойни и други въжеобразноусукани релефи, розетки, фигури – самостоятелни или с гръжки в най-разновидни листа, различни дребни, вписани или описани кръстови орнаменти и др. Всички каменни кръстове със закръглени форми – като венец, полувенец или като изправени четвъртити плочи със заоблени ъгли (най-вече в Добруджа), са на покойници жени. И тъкмо по тях има лицеви изображения, по-пълни или частично символични: очи, нос и уста в кръг като луна, колан с пафти, гердани, монети и други атрибути на женското облекло. Има дори цели женски фигури, носещи на раменете си кобилица с менци (Енчев, 1918, с. 48). Много често е откъм тръбната страна на тия кръстове да са начертани женски косичници, сплетени или разперени широко по гърба (срв. Генчев, 1974, с. 295).

Изобищо тия каменни надгробни кръстове със своето множество от художествени елементи и почерци са особена област, нямаща много общо със самите вярвания за душата, и са добър обект за изучаването им като изкуство.

9. Не по-малко интересни като изкуство са и т. нар. гъсчени „кукли“ с богато и сложно разчленение, винаги симетрично от двете страни на гъската – с плитки и дълбоки нарязи, с дупки и други, вследствие на което се постигат интересни и красиви дантеловидни фризове, при които нерядко се получават стилизирани образи и на лалета и на други цветове. Трябва да се подчертае и това, че във всички тези регионални стилове освен кръстовете орнаменти никакви други евангелски или биб-

лейски не се срещат. Едва по-късно, в края на миналото столетие и в началото на настоящото, в някои модерно обзаведени работилници се въвеждат образите на сочещи с пръст ръце, на ангелчета и на други шаблонни изображения, които показват решителен упадък в каменоделското изкуство, без да допринасят нещо за мистичния характер на предметите. Преминава се и към обелисковидни форми на надгробни паметници с кръст на върха, които в архитектурно отношение често са твърде издържани.

Най-после в днешно време се минава към изправени като стрели плочи с най-различни форми и надписи, с гравирани кръстове или петолъчки по тях.

10. Едновременно в някои села в Родопите (Сок. и др.) имаме по традиция само високи дълго-раменни гърбени кръстове за мъже и жени – една традиция без ясен произход,

11. У съседните и най-сродни нам сърби различните у нас форми и обичаи с надгробните кръстове са също познати, особено в източните प्रदेश на днешна Сърбия. Това има и своята историко-етнографска обосновка през вековете на османското владичество. Между другото в тия райони се срещат и кръглите женски кръстове. И у сърбите надгробните епитафии от рода на следващите са чести по кръстовете; „Дружино, жалите ме, млад си сега света отидох“; „Тек що почетох родити, очевину храбрити, покоси ме смрти коса, не пожали що съм роса“; „О, ти тамни гробу, мой вечни дому, у тебе чу навек венут“... (Влаховић, 1938, с. 278, обр. 8), „Да се никто не сахрани са мнома“; „Могу ви се, братио, и господо, немојте ми кости претре-

сати“; „Могу братију и стрине и невесте, приступите и жалите ме е не попирајте ме ногама“ (Петровић, 1960, с. 35) и др.

У сѐрбите надгробните оплаквания намират образен израз по-късно в епитафиите, а в последно време като един вид мода в областта Космај (Сѐрбия) и в епитафии, бродирани върху кърпи и поставяни върху гробовете главно на млади покойници и покойнички (Дробњаковић, 1952, с. 63 сл.). И тук по крѐстовете и надгробни плочи има символи на занаятчийски оръдия (Босна) (Pälsi, 1930, с. 107), както и разнообразни портретни изображения върху каменните паметници от най-схематичните от типа на нашия дивленски камък до най-реалистичните с шайкачи на глава и др. (Николић, 1959, с. 159). На детските гробове в Рама не слагат крѐст, а един очукан камък (Филиповић, 1953, II, с. 12), гробът е ограден с камъни, както у нас в Стрелча. По Лесковачка Морава на гроба на дете до 40 гена слагат крѐст от цепнати прѐчки, завързани с червен конец, и кумка, а на близначетя – два такива простички крѐста (Филиповић, 1961, III, с. 106).

Може да се отбележи и това, че дори към средата на XVIII в. вместо крѐстовете у сѐрбите на гробовете са забучвани разноформени дървета или хурки (на женски гробове), та владиката Павле Ненадович е трябвало да издаде през 1743 г. нареждане да се изостави този обичай и да се слагат формени крѐстовете. (Дробњаковић, 1960, с. 161). Според Д. Зеленин русите в бившата Олонецка губерния изобщо не слагали крѐстовете на гробовете (Zelenin, 1927, с. 326). Първоначално дървени, а по-късно наред с тях и каменни крѐстовете се поставят и у румънците (Hietseher, 1933, с. 38, 39).

Важни са и слаганите на гробовете фигурки на птици или изрязването им върху крѐстовете и т. н., което виждаме у сѐрбите, русите, черемисите и у други народи. У много от тях тия фигурки изобразяват кукувички (Moszyński, 1934, с. 558).

Крѐстовете вече като изкуство са всеобщо достояние на всички славяни и неславяни – християни. Трудно би било да се разгадават или свеждат към някаква символика разнообразните орнаменти, каквито са розетите, птичките и други, които в изкуствоведските проучвания често биват съвсем умозрително и шаблонно идеалистично обяснявани²⁶.

12. Възпътност какво представя и на какви надгробни знаци е наследник или заместител крѐстът? Не може да се отрече, че от християнско време той замества някакъв езически надгробен знак. Такива знаци на нашите земи са били римските стели, каквито са разкрити и се разкриват постоянно из археологически разкопки. Известно е също, че и древните гърци са слагали каменен стълб на мястото, гдето е погребан покойник (Тригорова, 1938, с. 13). И има основание М. Габацци да смята, че поне едрите надгробни камъни независимо от изображенията по тях са мегалитна погребална традиция (Gavazzi, 1964, с. 126). С такива знаци са си служели и много други нехристиянски народи, с които българите в своята история са били близки или в досег, например чувашите, които на главния помен правят дървена статуя, към която се отнасят като към умрелия възрастник, а след то-

²⁶ Каквито са например у V á c l a v í k, 1959, табл. XXI, 32 и 33 и у V e d n a r í k, 1949, с. 33.

ва я отнасят и полагат в гроба (Фехер, 1926, с. 84). В основата си идейно са еднакви с тези „баби“ и надгробните паметници на османските турци. Те са силно стилизирани човешки фигури – мъжките с чалма, с шюрбан на главата, а женските са с шапка и косичник откъм гърба. В това отношение тези лицеви статуи в по-цивилизовани общества са изразители на идеята, влаганата и в неоформените мегалити, каквито има по гробовете на обикновените селски турски гробища. И прав е П. Петрович, като казва, че култът към покойниците е извикал слагането на надгробни паметници, а общественият момент е само усъвършенствувал техния образ (Петровић, 1955, с. 16).

Имайки предвид цялата същност на надгробните паметници, П. Петрович също основателно заключава, че те са широка документация за историческия и духовния живот на народа и особено за неговото изкуство (Петровић, 1960, с. 6). Бих добавил това, което в случая е важно за нас: *широка документация за самия погребан, която в най-ново време се изразява и в прилагането на фотографията на покойника*. Еволюцията следователно на кръста върху гроба е: *балван* (грубо огялан камък – стълб или друга форма) – *калона* (с надпис или не) – *лицев камък* (с известна цивилизована модификация), *стела с надпис и с изображение* – *кръст* (у християните с песеливи данни за умрелия, по-обширни епитафии и най-после портрет) и *модерни портретни бюстове*.

Съобразявайки се с народната душевност, не могат да бъдат приети и различните умозрителни спекулации като тази на Котляревският, че кръстът е заместил чук, забучен като амулет на гроба, или на А. Вацлавик и Р. Беднарик, че кръс-

тът е предпазно средство от мъртвия дух²⁷.

С основната биографска идея са в съгласие и надгробните „кукли“ у нас, които се срещат и у други народи²⁸, както и с изображенията на женски атрибути или лицеви особености по наши надгробни плочи и изобщо по старинните среднобългарски и старобългарски лицеви кръстове.

Еволюцията на надгробния знак, от друга страна, е и в посока на изкуството. Имам предвид разнообразните и по контури кръстови форми и по декоративност откъм лицата им: цветя, образи на ангели, птички и други, дори и оцветяването им в синьо, златно и др. В това отношение те изпълняват функцията и на цветята, донасяни или посаждани на гроба. У католическите народи, а и у нас напоследък надгробният знак стига в тази посока до най-различни скулптурни композиции.

13. Няколко думи за нашите кръгли каменни кръстове, които имат известна прилика с подобни в Испания²⁹. По форма и по стил обаче те много се различават и не може да се говори за някакво влияние от испанските върху нашите, както се опитват някои повърхностно да пишат. Изключително женската символика на закръглените кръстове е в логическа връзка с кръглите дъсчени „кукли“ по цяла България, развити монументално в камък от нашите гински майстори.

²⁷ По Fischer, 1921, с. 434; Václavík, 1930, с. 381; Bednarik, 1949, с. 86.

²⁸ Срв. Пропп, 1963, с. 88; Велецкая, 1969, с. 321; Вуһан, 1933, с. 57; Мурко, 1910, с. 132, 133.

²⁹ Срв. Leizaola, 1972, 233–245, tabl. 8.

Г. НАДГРОВНИ ПРЕДМЕТИ

1. Освен кръста, на първо време гърбен, на гроба се слагат още и началото *цветя* – знак постоянен в българския народен бит и при изпращане някого в чужбина. Тези цветя обикновено по селските гробове се привързват на кръста. В по-ново време освен това се прикачва към кръста и кръгъл венец от цветя. Саденето на цветя върху гроба е сравнително по-ново явление и започва от градовете. Така още към средата на миналото столетие в Копревщица на гробовете на по-младите покойници сажат цветя (Каравелов, 1860, с. 160). Напротив, в някои села веднага след погребението натрупват гроба с чимове, за да обрасне по-скоро с трева (Сам.) (Марков, 1895, с. 268).

Обикновено още при погребението на кръста връзват *кърпа* – на стар или млад погребан, която остава там, докато бъде унищожена от природните стихии (Паз., Кюст. краище) (Захариев, 1918, с. 140). В Добруджа на гробовете на младежи, възмъжали за полска работа, близо до куклата забиват флагче от бял плат, с привързана на върха китка цвете. Същото значение има и вързаната бяла кърпа и затъкнатото цвете на някои от куклите. Обяснението на народа е – „мъртвецът да почива на сянка“ (Енчев, 1918, с. 83). Накичването на кръста в Скопска Църна гора наричат „зламница“. В някои случаи кърпата се връзва също, „за да пази сянка на умрелия“. Преди време в някои от селата на гробовете на моми слагали и скъпите им накити (Филиповић, 1939, с. 461).

На погребани моми или момци в някои селища из Западна България забучват до кръста *сват-*

бена оруgliца (знаме), която стои, докато прътът изгние и падне. На мястото ѝ посаждат след това плодно гърво (Маринов, 1892, с. 249). В с. Тополовец (Видинско) на пресния гроб, след като поставят гърбения кръст, забучват до него и овоцно гърво, украсено с цветна вълна, а в с. Периловец (Кул.) пред смъртника носели изкоренено овоцно гърво, накичено с разни цветни прежди и парцали, и го посаждали до кръста. В селата Първомай (Благоевгр.), Мулетарово и Зайчани (Петр.) и Лебница (Санданско) на гроба на мома или ерген слагат също феруглица и венец (Арх. ЕИМ, № 256, II, 8–24). К. Иречек в пътуванията си из Софийско в края на миналия век съобщава, че в гробища в Новоселско на един гроб имало побит висок прът и на него се развявала червена кърпа (Иречек, 1899, II, с. 293).

2. Много често в някои гробища почти на всеки гроб до кръста, а в някои родопски села и на самия кръст има сковани от дъсчици *ниши*, *заслончета*, в които се слага кандило, запалвано при посещение. В някои случаи тези заслончета са грижливо изработени. В градовете обикновено за тази цел се използват фенери със стъкло, забучвани пред кръста. А в селата около Скопие, особено в грънчарското село Драчево, за фенери служат глинени съдинки с вратичка отпред и с кръстче отгоре. Такива глинени фенерчета има в гробището и на с. Петрич (Пан.).

В западните райони (Станк., Кюст., Благоевгр.) при кръста често се изгражда с камъни малко „дулапче“, в което се слага кандило и се палят свещи. Тия дулапчета обикновено не се затварят. Ако оградата на гроба е бетонна, бетонно е и дулапчето. В нишите и фенерите често се слагат и

плодове или други неща за ядене (великденски яйца, бисквити и др.), предназначени за „умрелия“.

3. Също така често при кръстовете се поставят съдини – глинени или стъклени (гърне, паничка, спомничка, чаша, бутилка), предназначени винаги за вода, която служи за преливане и „да се намери за умрелия“.

Много често в някои села, особено в някои ловешки села (Сл., Хл. и др.), до кръста на отделни гробове се вижда *забучено вретено*. В с. Урбашици (Кул.) обясняват това с желание „да не се упъти“ умрелият. Още Ф. Каниц е отбелязал това: „На гробищата (на гробовете) забиват три вретена, за да кацват нечисти духове“ (Каниц, 1882, с. 259).

Много широко е разпространен обичаят да се слагат или засаждаат цветя върху гробовете. У сърбите много често се сади босилек на гроба (Шневајс, 1929, с. 279). Това напомня съобщението на Герлах от 1578 г. за надгробни неща у нас в Драгоман, где то върху гробовете на своите садят миризливи цветя. „Видях тука и един гроб, обграден с плет, до главата имаше един кол и върху него женски косми и един венец от цветя; тъй щото трябва да е бил на някоя мома.“ Може би и у нас е имало обичай да се слагат и други, днес не само необичайни, но и неизвестни предмети, като фигури на рогачи и други, поставени по ония времена у сърбите (Иречек, 1883, с. 7, 9). За отбелязване е, че саденето на цветя по селските гробища се среща рядко и у други народи като унгарците например или изобщо не съществува (Балаша, 1949, с. 125), от което може да се заключи, че то е сравнително ново явление. Обстоятелството, че у нас са сажени „миризливи цветя“, както у сърбите босилек, който е харак-

терен при погребалните обичаи, говори за известни апотропейни съображения при посаждането им на гроба.

Важно е също посаждането на дърво, обикновено плодно, при гроба, което у сърбите се прави, за „да държи хладовина“ на покойника (Шневајс, 1929, с. 729). Обичаят на гроба да се садят овощни дървета и при главата, и при краката на мъртвия е присъщ и на унгарците (Балаша, 1949, с. 125).

Не е ясна идеята за садене на тия дървета на гроба; във всеки случай то е навярно от практически съображения – да се облекчи мъртвият, който има същите нужди, както и живият (да му пази сянка, хлад, да му оставя плодове – сливи, круши, ябълки), или по-специално – от естетически намерения (обкичването им с разноцветни прежди и парцали). Доста неубедително е другото обяснение, давано от Беднарик (Bednarič, 1949, с. 23, 29), че дървото е седалище на душата, защото е първичен неин образ.

Не е убедително и обяснението на К. Мошински за първичното значение на култа към дърветата. В повечето случаи това е култ към души, демони и божества, чиито обиталища са били дърветата (Moszyński, 1934, с. 560).

Д. ГРОВИЩЕ

1. Може да се каже, че през ранното средновековие гробищата са били близо до черквата. Това е общо явление и до късно време, особено при малките селища (Ватев, 1905, с. 28). Дори за София се казва, че по-рано християните погребвали около

черквите или в самите черкви. Чак в по-ново време гробищата са изнесени вън от града (Иречек, 1899, I, с. 197). „До Освобождението навсякъде в Ломския окръг почти гробищата се намираха в двора на черквата. Сега те са вече изнесени извън селата и градовете и вместо със заграда повечето са заобиколени с дълбок трап. На твърде малко гробища има насадени гървета и заради това те изглеждат твърде неотрадно и печално“ (Басанович, 1891, с. 51). В Трявна през 1880 г. черквата изнесла гробището на хълма Калето, югоизточно до града. От незапомнено време мъртвците са били погребвани в обширния двор около черквата „Св. Архангел“. В един и същи гроб са се полагали костите на цяла фамилия... Гробното място се е купувало от черквата или с пари, или се завещавало. От 1880 г. в черковния двор се погребват само свещеници или заслужили лица – благодетели... По колибите мъртвци са погребвани в някоя частна градина, закупена от махалата (Даскалов, 1925, с. 33, 34).

В Добруджа – главно Северна, в българските села също е установено, че гробищата най-напред били около черквата. Там обаче, където дворот на черквата се е оказвал тесен, били изнасяни накрай селото. Но след разрастването на селото, те са се оказвали по средата му или вътре в него и са били премествани и по-далеко. Затова описателят на тия паметници в този край установява: „Почти във всяко добруджанско село сега (1918) намираме по три-четири гробища: едни около черквата, други в селото между дворовете, трети на края на селото и четвърти – съвсем новите – от 1880-1882 година насам далеч от селото.“ Все пак обикновено в двора на черквата са погребвали само свещени-

ците и първенците на селото или ктиторите и благодетелите на черквата (Енчев, 1918, с. 81). И редовно явление е при всяка черква да се намират такива гробове (срв. Петров, 1905, с. 31). За Бабяк в Родопите Иречек пише: „Около него се простират големи гробища, където са погребвали още в християнско време, с много мраморни камъни и с три-четири черковища“ (Иречек, 1899, II, с. 469). Подобно е и за Вакарелските махали: по-голямата част от гробищата са по високите места. Някои са при древна надгробна могила (Ръж.) или при останки от църквище (Демировското гробище на Семк.). Почти при всички се срещат дебели гробове, които населението не смее да сече, защото ще го гони проклетият (Гунчев, 1933, с. 113). И действително на много места из страната около стари оброчища има следи и от стари гробища.

Християнски е вече обичаят да се погребват умрелите при църквите. За това можем да съдим косвено от въпрос 99 на Борис I към папата, дали християнин трябва да се погребе в църква: *si est christianus intra ecclesiam sepeliendus, inquiritus* (Бешевлиев, 1929, с. 190). Този текст обаче може да се тълкува и в смисъл, че и езичниците са погребвани при своите светилища.

Във всеки случай отделни от църковния двор гробища в България са съществували и през средновековието. Такива ясно личат при с. Кааугерица, Новопазарско и Магара, Шуменско (Миков, 1932-1933, II, с. 163, 164).

Гробището е общинно достояние и на тази общинност се дължат някои особености в благоустройството му. Преди всички починалите от естествена смърт – „всеки умрял от бога“, имат без-

възмездното право да бъдат погребани в него, „стига да е от нашата вера“ (М. кл. — Паз.). Някъде дори се смята за грешно да се плаща някому за гроб (Маринов, 1894, с. 151).

Гробищата се почитат като свято място, връзката между населението или селището и гробището е твърде силна. Това може да се наблюдава в случаи, когато стане нужда да се напуска селището или да се унищожава гробището, например при изселване на селището, при прокарване на път, водопровод, при изселване заради построяване на язовир и др. В такива случаи най-често народът реагира и не позволява никакво посегателство върху гробовете. Смята се за някакво осквернение, ако не светотатство дори. Един характерен случай предава Д. Маринов: „В 1880 г., когато беше се проектирало от министерството да се населят българи в Делиорман и Тозлука и беше препоръчано на административните власти да поканят балканското население да се пресели в с. Зли дол (Врачанско), селяните, като слушали дълго време уговарянията от страна на околийския началник, най-сетне един старец му казал, като посочил към гробищата: „Добре хортуваш ти, но я ми кажи ти, какво ще правим с тия?“, т. е. с костите в гробището. На този въпрос началникът не знаел що да отговори“ (Маринов, 1894, с. 151). Подобно и през 1951 г. в с. Горни Пасарел (Сам.) при изселване някои не можаха да се разделят с гробовете си и пренесоха костите на своите близки в новите си заселища из Софийско и гругаде.

Често пъти обаче на селото се налага по спонтанен начин да премести гробището. В такива случаи остават „стари гробища“, като някои

преместват костите заедно с надгробните кръстове, а други ги оставят. Понякога се местят само надгробните кръстове, а гробовете се оставят без знак (срв. Филиповић, 1939, с. 468).

Съзнателен, култ към гробището се наблюдава главно в градските селища²⁰. Интересно е писаното през 1864 г. от Ф. Каниц за българското гробище във Вудин: „Пътят за лагера на подкрепителни турски войски във Вудин минавал през напуснатите, изровени от кучетата турски гробища, спроти които българските представлявали приятна противоположност. На българските гробища се срещат гробове, украсени от любеща ръка, и рядко липсва фенер или кандило със старинна форма. Цветя украсяват често подножието на чудно изрязаните каменни паметници и на високите кръстове от плъсчник, които, подобно на старошотландските, са украсени с по три релефни кръста върху многоцветна основа (Каниц, 1932, с. 64).

Интересна от този род е и бележката за българското гробище в гр. Скеча (Ксанти) преди войните: „Обърна ми внимание тяхната (на Скечанските гробища) естетична обстановка: на около връст са заградени с високи и дебели зидове, а откъм шосето с по-нисък зид и над него с железни и боядисани пармаклъци. На средата им се намира малка, но красива черквица с широка стряха от запад, а около нея, както и покрай зидовете на гробището системно са наредени гървета. На самата среда пред шосето са големите железни врата“ (Шушков, 1907, с. 44, 45). Естествено има и редица селски гробища с положени грижи за добрия им вид

²⁰ Филиповић, 1939, с. 468; Карапетров, 1893, с. 14.

и за защитата им от замърсяване. Такива се срещат особено из Родопите, например в селата Момчиловци, Соколовци и др.

Значително много са случаите, в които гробищата са оставяни пълно *занемарени*²¹. Из пустелите гробища мъчно е да се определят местата на отделните гробове, обаче има такива, чиито гробове са заградени с камъни, та мястото на гроба е точно определено.

В последните години се полагат значително по-големи грижи, като заграждат гробищата с тел, зидове или парпети. Но това е повече следствие от общо благоустройствени наредби отгоре, отколкото от вътрешно култово отношение.

В българските гробища обикновено има известен център, от който най-напред са започнали да погребват. В този център има някаква ограда — параклис, или малка църква (ако гробището не е в църковния двор), или пък голям каменен стълб — менхир, или оформен каменен кръст, наричан най-често „оброчен кръст“. Тези средишни („оброчни“) кръстове са най-често от типа на по-старите надгробни кръстове, но се различават от тях по значително по-големите си размери и по художествената си изработка. Такива се срещат в повечето гробища из Североизточна България²².

2. Старият обичай гробището да бъде около селската черква, както и у турците — около джа-

²¹ Станев, 1942; Захариев, 1918, с. 140; Иширко, 1906, с. 106; Енчев-Вигю, 1918, с. 82; Вешлазих, 1956, обр. 1; Шитков, 1906, с. 11.

²² Древна каменна колона в с. Факля, Бургаско. Гълъбов, 1957, с. 67, 68; Василиев, 1958, с. 192, 202, 243, 252; Пешева, 1958, с. 18; Енчев-Вигю, 1918, Арх. ЕИМ

мията, е бил характерен за народите в Югославия (Ђорђевић, 1932, V, с. 95).

В малките селища и колибите обикновено гробищата са близо до къщите²³.

Обикновено и там, где гробището е на по-голямо село, гробовете на отделните родове са групирани поотделно, а когато две близки села са сродни, имат и общо гробище²⁴.

Интересно е, че при унгарците, где също строго се спазва традицията да се погребват по родове, понякога родовете райони са разположени според разположението на родовете в селата (Валаша, 1919, с. 108). В старо време хърватите са погребвали мъртвите си по междите на имотите си и по кръстопътищата (Bednarik, 1949, с. 28, 29).

У западните славяни до късно са погребвали мъртвите в градините си близо до жилищата, та е ставало нужда да се издават строги наредби против това (Niederle, 1911, с. 370, 371). Също така у старите славяни е имало обичай домакините да бъдат погребвани под пода или под прага на жилището. В някои случаи обитателите са напускали веднага това жилище. Някои етнографи и филолози гонускат, че значението на глаголите „скътвам“, „скътавам“ (сб. съкжтати и смч. pokutiti) — „погребвам“ е във връзка с този обичай (Niederle, 1911, с. 370, 371). Няма нужда да се прибавя до по-широко сравнение. Ясно е, че славяните, включително и българите, са пристъпили към общински гробища, отделни от селищата, съсредоточени около църквата или във от селището, късно и не-

²³ Филиповић, 1940, с. 179; Милошевић, 1940, с. 232

²⁴ Пантелић, 1956, с. 292; Ергељановић, 1951, с. 143 сл.

съмнено под въздействието на християнската църковна власт. В това отношение е напълно основателно мнението на Луи Леже, който в подкрепата привежда сведения от хрониката на Козма Пращки, че в миналото погребенията ставали из горите и полетата, и от епископ Ото Бамбергски в същия смисъл (Leger, 1901, с. 204, 205).

Отношението към гробищата у другите народи твърде наподобява нашето. В Източна Херцеговина и другаде из Сърбия например гробищата на православните обикновено са занемарени, запустели, обрасли в бурени, храсти и тръни. Подобно е положението и в унгарските села³⁵. Гробищата нощно време навяват мистичен страх сред хората и у нас.

Оброчните кръстове като център на гробището са характерни и за сръбските земи (срв. СМР, 1970, с. 130), както и за други славянски и неславянски народи³⁶. За това пише и Балаша: „В някои западно-европейски страни кръстовете като знаци над всеки гроб се явяват сравнително късно. Преди това по-голям кръст е имало наред гробището“ (Балаша, 1949, с. 111).

³⁵ Филиповић, 1967, II, с. 260; П а н т е л и ћ, 1956, с. 292; Балаша, 1949, с. 106, 163 сл.

³⁶ Gavazzi, 1964, 126–128; Bednarik, 1949, с. 88, 89.

Девета глава .

ПОМЕНИ И ТРАУР

А. ПОМЕНИ

1. За всеки покойник след погребението стават помени с посещение на гроба непременно на третия ден след погребението. Това посещение помен се означава обикновено с „третини“. Следват „деветини“ – на деветия ден, „двадесетина“ – на двадесетия, „четиридесетини“ (или „четириесе“) – на четиридесетия ден. След туй помените се все повече разреждат: на третия месец, на шестия (или „половин година“), на деветия и на годината. В някои краища на Северозападна България, главно Кулско, деветмесечният помен се означава като „крива година“ (Гс., Изв. м., Бр., В.). С „крива година“ означават шестте месеца в с. Чичил или четирите месеца – в с. Шишеници (Кул.).

С годишния помен се завършват, така да се каже, помените на скоро умрелите. Това се изразява с термините „склопованье“ в Северозападна България и „връхнина“ в Североизточна България (Генчев, 1971, с. 112).

В една бележка от XVI в. в черковна книга е писано „Оумер шнмъ оубо подобаетъ творити паметъ и жрътвы и фтинны и к-тини и м-тини и Смсь и лѣто испльнено“ (Цонев, 1920, с. 72, № 101).

На много места обаче гробът се посещава от най-близките домашни, главно някоя от жените, през всичките дни на първата седмица или до деветините. При тези посещения се запалва свещ или кандило на гроба и се прелива с вода отгоре му, по-

рядко и с малко вино. В някои села на Родопите раздават жита и други неща за ядене след погребението почти всеки ден или всеки понеделник или четвъртък – до 40-ия ден, а някои и до годината, докато и умрелият се нарича „прясна душа“. Това раздаване наричат „одуша“ (Шишков, 1906, с. 9, 10).

Споменатите по-горе определени помени стават с присъствието при гроба на повече лица – роднини и близки, с ястия и пиетата. Тогава се извършва и съответна молитва от свещеника. За ради изнасянето на ястия и пиетата тия помени на някои места се наричат общо „износане“, „носане“, „поноси“, „износи“, „струване“, „струвило“, „помана“ и „софра“.

2. Първият помен, който става в деня след погребението и който обикновено се нарича „третини“, има свой особен смисъл за народа и се извършва по-особено. Третините се правят сутрин рано и на някои места този помен има специализирано название: „доутринье“, „утрина“, „на разбуг“², както се пее и в една песен:

Ага било футрум рану,
футрум рану отзарану,
Милушова стара макя
де утишла на разбугу,
капу плаче и нариче;
– Милуше, мили синенце...

(Боянов, 1890, с. 64)

¹ Бояджиева, 1931, с. 211; Стойчев, 1915, с. 321; Кенов, 1936, с. 111; Блъсков, 1901, с. 550; Генчев, 1974, с. 294; Ангелова, 1931, с. 135.

² Ранов, 1941, с. 34; Кънчев, 1895, с. 261; Молерови, 1954, с. 388; Захариев, 1949, с. 216.

На този помен, който става обикновено много рано сутринта, на много места само прекадват гроба и го преливат с вода и с вино и оставят цветите при кръста (Паз.), другаде прекадват пита и я раздават (Стаматов, 1964, с. 206), слагат на гроба ястия и пита – трапеза за присъстващите (Ом. – Новоз.). Ето някои по-пълни описания. В Северозападна България стари жени отиват преди изгрев слънце на гроба и извършват „преливане“: запалват свещи, прекадват с тамян, изливат по малко неначената вода на четирите страни на гроба, а останалата най-много вода изливат над главата на умрелия. Преливат и с вино. Подобно е и у тракийските и малоазиатските българи (Вакарелски, 1935, с. 413). „Разбуг“ – сутринта след погребението, домашните и роднинските жени отиват на гроба с пшеница, хляб, шупла (тънка пита, изпечена в тѣпсия, с мазнина и сирене отгоре), гювеч с ориз, ориз с мляко, вино, ракия, цветя и свещи. Попът чете молитва. Гробът се набучва с много запалени свещи. Занесеното се изяжда и раздава на просяци. Нищо не бива да се върне у дома от него (Разложко). Сред цветята на гроба непременно трябва да има *босилек*, но не и здравец. Шуплата и босилекът са само за погребение (здравецът е за весели случаи, сватба и др.) (Молерови, 1954, с. 388). От този помен се връщат по домовете си често весели (Кънчов, 1895, с. 261).

Третият ден след погребението, известен обикновено като „третини“ в Панагюрско, става по следния начин: „рано преди изгрев слънце ходят жени на гроба; те минават през улиците, през които е пренесен умрелият, като на местата, гдето е бил оставян, за да се чете молитва, преливат с би-

но и вода и оставят по едно цвете* (Стр.). „На третия ден носят на гроба едно туртѐ, кадят, преливат с вода, *па наклаждат огън и запалват слама*, с която обикалят гроба и запалват свеци“ (Кр. – Пл.).

Именно с това *обипалване на гроба* са характерни третините в Панагюрско, Пловдивско, а и другде. Така освен горните случаи можем да посочим и следните: „На третия ден носят на гроба ръжена слама, *та я запалват на краката му*“ (Красн.); „При близане в гробищата на третия ден слагат върху една керемида трески от правения преди два гена кръст, запалват ги и така обикалят три пъти гроба, като мълчат“ (Ц. Ас. – Пан.); „На третия ден отиват на гроба, занасят ястия и слагат софра, *па наклаждат огън*, за да си запалел умрелият цигара, както се казва“ (Бел.); „Опалването става, когато някой умре, а свещеникът отсъствува. Като идем на първи преливици, всички си мълчим, докато идем, *па и там на гроба мълчим*. Щом стигнем, обиколим гробчето три пъти и секи ша пуска по малко памук. После запалваме памука и така се образуват много светилца. Тия гонят явволите. После заобикаляме гроба с червен конец, отмярваме го. Този конец го събираме, *та го оставаме до кръста, за да пази умрелия*“ (Пан.).

Обипалването е сравнително широко разпространено в България, и то именно на третините. Доста широко в последно време то е описано в Силистренско и Толбухинско. В този край се спазват почти всички особености на обряда, главно – строго мълчание. Жените, които опалват, в този случай се разбират с неми знаци. Целият обред се извършва неизменно с мисълта да се попречи на покойника да се вампиряса (Генчев, 1974, с. 295, 296).

На третини – *струване* в Разградско, на гроба правят трапеза с жито и малки питки, наричани „пътници“. Слагат и други ястия (Ангелова, 1931, с. 135).

Важна особеност на този първи следпогребален помен на някои места е да се мълчи (Тр.), най-малко – да не се плаче гласно (Паз.).

На някои места на тия пресни помени се меса *определен брой хлябове*, именно: за третия ден – три, за петия – пет, за деветия – пак пет, а за четиридесетия – пет хляба и четири по-малки „туртета“, които туртета, след като бъдат опети от свещеника, се раздават на децата (П. – Пан.) (срв. и Генчев, 1974, с. 294). Твърде често явление по всички български гробища е на по-пресните гробове, а дори и на по-отдавнашни, да се оставят всевъзможни плодове или гозби от пресни зеленчуци. Тук ще се видят напролет ягоди, череши, вишни, петровки, ябълки, лете – круши, ябълки, краставици, нарязани гини, пъпеш, есенно време – грозде и др. (Коч., М. кл., Хл., Фак., Новогр. и др.) (срв. и Захариев, 1935, с. 261).

3. Помените на деветините и двадесетините са по-многолюдни. Съчетани са с участието на свещеник, който отчита заупокойна молитва. На тия помени слагат повече ястия и може да се оплаква гласно.

4. Сравнително най-тържествен е поменът на 40-ия ден, който на много места се нарича „равненка“, „равнение“, „четиресе“, „ходене на гроб“³. На тоя ден в Родопите правят голямо угощение, на което

³ Чолаков, 1872, с. 42; Марков, 1895, с. 267; Державин, 1914, с. 150.

се поканват всички роднини, а ако селото е малко – цялото село. Поканените донесат по един хляб и по една тава баница. Тогава домашните подаряват на лице, което съответствува на покойния по възраст и пол, цял костюм (Константинов, 1899, с. 591, 592). Четиридесетият ден се почита най-много, защото се вярва, че дотогава душата е на земята и е обхождала всички места, където покойникът е бил през живота си, та се прибира в „божието царство“. В Гоцделчевско (Тепл.) и на някои места в Родопите наричат душата на покойника до този ден „прясна душа“ (Шишков, 1906, с. 9, 10). Интересно е и това, че от този ден в някои южнобългарски краища започват да затварят вратите на жилищата, които дотогава е трябвало да не се затварят.

Домашните раздават на гостите по едно хлябче, порция от курбана, а на бедните – от два до пет костюма, според състоянието си (Бел. – Пл.).

Обикновено на този помен на гроба най-напред, след като свещеникът отчете съответната молитва, погравнява малко с лопата повърхността на гробната могила, след което един от близките на покойника прогължава и изравнява купчината до степен на ниска тераска. На нея уреждат трапеза с донесени ястия и се гощават. В западнобългарските краища на този ден обграждат гроба с камъни, а в по-ново време и с бетонна ограда. Тогава заменят и малкия дървен кръст с каменен⁴. Същевременно привързват към кръста черен креп или забиват до него черно знаменце (Рила, Коч., Стоб., Боз., Б. и др. – Станк.).

Вярва се, че на 40-ия ден според някои се пук-

⁴ Р а н о в, 1941, с. 34; срв. за Добруджа Генчев, 1974, с. 295.

ват очите или се разпадат костите на мъртвеца (Ом. – Новоз.). „Чунки на трети ден му пукнале очите на умрената во гробо, а до четиресетте дни се разкостувало телото во гробо. Отка ке му пукнеле очите на умренио иде ле две змии и му и пиеле очите. Ето от тоя не чинело да се жени по-бръго мажот.“⁵

5. Особено характерно и със значение в тия помени е преливането на гроба с вода и оставянето на гроба *стамничка с вода*. „На гроба оставяме кратунка с вода да пият пилетата. То рекаш е най-видено: пилетата да напоиш, те нали фърчат и по небето!“ (Кар. – Толб.). Във Велес на умряла родилка до 40-те изливат всеки ден по една стомна вода на гроба (Ецов, 1816, с. 174). В Прилеп, „Кога ке се жени еден воец за пофторна невеста, ке пойдат вечерта майка е на първата невеста на гробища и ке ѝ тури едно барде вода на гробо от черка е, за да е слади сърцето да не ѝ гори, дека ке се преженуа мажо е, велејким: на ми ти, керко тронгза вода, да ми се напиеш за сърце да ми си окадиш, оти жалиш дека ке се жени мажот ти за друга невеста; ти се молам, керко, не жалай много да ти гори сърцето, напи ми се вода и, олади се! – Не само тие сборои ке ѝ рече майка е, али сестра е, али братучеда е, ами цела тежачка темо ке ѝ искажат и ке ѝ наредат“ (Цепенков, 1896, с. 244). В Кюстендилско преливат с вода от пшеница и с вино (Любенов, 1887, с. 50). Затова постоянна картина по гробищата у българите е наличността на стомнички, стъклени шишета или чаши – особено по пресните гробове.

⁵ Спространов, 1898, с. 69; Цепенков, 1896, с. 244; Вакарелски, 1935, с. 413.

6. Помените след 40-ия ден, до годишния включително, стават почти както на 40-те: с хогене на гроба, с преливане (с вода и вино), с раздаване на жито, евентуално и на други ястия, слагани на гроба или около него.

Винаги на тях свещеник изпява съответни молитви. Обикновено на всички помени, включително и на задушниците, се носят на гроба и *първите плодове* (ябълки, сливи, дини, грозде и др.), преди да бъдат хапнати от домашните вкъщи⁶. Всички тия помени се правят по няколко дена по-рано, защото душата идвала и чакала. Ако поменът закъснеел, тя си отивала недоволна (Захариев, 1918, с. 140).

На годишния помен, наричан в Разложко „цаленица“, обикновено колят и курбан за трапезата. Върху хляба слагат здравец вместо босилек, за да се промени вече настроението вкъщи, да бяга смъртта и да последва здраве и веселие (Молерови, 1954, с. 389).

Обичаят първите плодове да се раздават за помен на умрелите е идейно еднакъв с обичая първите плодове (както и агне, мляко, пиле) да се носят в черква и да се раздават на бедни на съответни празници. Това е добре разяснено от Кирил Пейчинович в неговото „Огледало“. По този начин се чете молитвата на хората към бога за плодородие, в случая молитва за душата на покойниците (Й. Иванов, 1970, с. 126).

7. С годишния или тригодишния помен като че ли умрелият минава в безличното множество на мъртвите. Индивидуалните помени се извършват някак замъглено, приобщено към всички по-рано ум-

⁶ Филиповић, 1939, с. 464, 467; срв. и Хаджийски, 1945, с. 76.

рели. И тези общи помени се наричат най-често „задушници“ и рядко, най-вече в западните краища – „мъртви съботи“⁷, „душница“ или „одуша“ – в източните⁸.

Такива задушници през годината стават главно четири пъти⁹ (преди Велики заговезни, преди Великден, преди Петдесетница и преди Димитровден), по-рядко три пъти (в Скопско) (Филиповић, 1939, с. 464), или шест пъти (в Добруджа) – Петковденска, Димитровденска, Архангеловденска, на Велики четвъртък (след Великден) и „Черна задушница“ (Софиинден), Спасовден – „русалска задушница“ (Кар. – Толб.). По съдържание обичаите на задушниците не се различават от тези на личните поменни дни: също така се изнасят на гроба ястия (рядко у дома) (Арнаугов, 1913, с. 346), ястия и питиета се раздават за консумиране на място; също тъй се прелива гробът с вода и с вино. Само че на такъв помен свещеникът споменава в молитвите си наред всички умрели от съответното семейство по реда на роднинството или на времето, когато са умрели. За тази цел обикновено всяка къща си има книжка, наричана „споменик“ или „поменик“, „мъртвечка книга“ (Филиповић, 1939, с. 465). Често пъти освен личните имена в тази книга не са отбелязани роднинството и възрастта им, като най-много при някои от имената са сложени титлите „свещеник“, „презвитера“, „поп“, „хаджия“, ако е имало такива.

⁷ Бельић, 1902, с. 439; Кузов, 1921, с. 68, 109, 123.

⁸ Василева, 1974, с. 340; Стаматов, 1963, с. 236; Василева, 1974, с. 336; МПР, VII, кн. 2, 1934, с. 126.

⁹ Шапкарев, 1968, I, с. 545, 583; Кенов, 1936, с. 111; Державин, 1914, с. 150; Маринов, 1892, с. 265 сл.

8. Каквото и да се раздава на помените, раздава се, *„за да се намери за душата на умрелите“*. Най-често се раздава *варено жито*, наричано на много места *„коливо“*. Само в Добруджа – *„куча“*, *„куче“* (Генчев, 1974, с. 297). На места е задължително най-напред от коливото да се даде на кокошките, на пилетата (Прод. – Сам., Дюл. – Пан.), за „да не умре друг от куката“ или защото не е на добро¹⁰. От хляба за задушница не дават най-напред на дете да хапне, защото щяло да умре (Чачаров, 1894, с. 123). Младоженци, ненавършили година, не бива да ядат от хляб за задушница, защото нямало да им траят децата (Спасов, 1900, с. 217).

Хлябовете за помените изобищо са украсени с кръстове, образувани с желязната острушка или с релефно прилепени тестени сукарчетата. В някои места са с „ушо“, т. е. малко изрязано така, че се нарушава кръглата му форма (Прод. – Сам.).

В някои добруджански села поменните хлябове носят названия: „хляб за св. Богородица“ – предназначени за покойни жени, и „хляб за св. Архангел“ – предназначени за мъже покойници (Генчев, 1974, с. 291).

В някои случаи раздаването на помен се употребява и като благотворно върху човека средство. Така например в с. Бразда, Скопско, когато някоя жена върне коливо от гробището, момата за женене вкъщи го взема и го отнася при воденицата, спуска го в буката (улея) и бързо го причаква отдолу. С хванатото отдолу зърно тя потрива косичника си, като вярва, че по този начин ще ѝ порасте дълга коса. След това опира трите си пръс-

¹⁰ Чачаров, 1894, с. 123; Спространов, 1898, с. 67.

та о земята и казва: „Горе мома, доле коцель“ (Филиповић, 1939, с. 465).

В някои области на задушница раздават на съседите брашно и сол, та греховете на умрелия да се разсипят и стопят като брашното и солта (Пр.) (Цепенков, 1896, с. 244).

На скоро умрелите, особено на младите, слагат в гроба по време на великденските празници червени яйца (Прод. – Сам., М. кл. – Паз.).

Особено значение при задушница се отдава на *пушенето с тамян*. На много места се стараят да бъде по възможност по-обилно (Хл. – Лов., Дим. – Свиц.). В с. Чуричене, Петричко, „Обредът с обстоиване на питата по време на „Мъртвен“ се извършва само от клисаря, който се задоволява само да прекади тамян. Тамянът се дава от жените, като всяка дава за своите умрели и иска да се запали, вследствие на което се вдига страшен пушък.“ И изобищо всички действия около погребението и при помените у българите се извършват с предварително прекадяване. Общо е вярването, че „дяволът бяга от тамян“ (от миризмата на тамян). А някъде употребяват и самия тамян, без да бъде изгарян: ограждат тялото на покойника през нощта, докато е вкъщи (Тр.), или слагат на покойника тамян в устата (Тепл. – Гоц.).

9. Димитровденската задушница, с която обикновено се приключва годишният цикъл от общи помени, се означава и като *голямата задушница*.

Тя е правела впечатление и на някои чужденци, които са имали възможност да ги наблюдават. Така Рачински през 1861 г. пише: „Минали бехме вече в друго българско село, Голица... влябо от пътя, зад непроницаемата мъгла се показаха малки оз-

нъове... полюбопитствувахме да узнаем какви са тия огньове що трепкат пред нас и като че ли се движат в различни направления... Като прескочих (един окоп), видях дълъг надгробен камък, изправен. Върху него грубо издълбано: „Тук почива“... по-нататък надписът, плитко издълбан в шупливия плъсчник, се изтрил. В издълбаната дупка на камъка гореше запалена восъчна свещ. Гробовете са начесто: върху всеки от тях има също такъв камък или пък грубо издялан кръст. Всеки е издълбан и свещи са запалени във всички надгробни камъни. Жени, минаващи от един гроб на друг, скоро обкръжиха мене и приближилите се другари. Всички са облечени в бяло. Горната част на лицето е скрита от кърпа, завързана под брадата. Всички гържеха в ръцете си кръгли пъстро украсени съдове (бъклици), из които ни канеха да пием, говорейки „поменете!“.

Аз си спомних, че бе събота преди Димитровден и се сетих, че в българските гробища се извършва общ помен. Жените, приближавайки се до всеки гроб, изсипваха върху него по малко вино. Ние се прекръствахме, допирахме устните си до всички плоски и си заминахме“ (БИБ, II, 1929, с. 201, 202). В своя дневник К. Иречек пише на 25. II. 1881 г. за София: „Днес е задушница. Жените носят в шарени кърпи чинии с варено жито (с орехи) и хлябове (с отпечатана върху им просфора) на гробищата. Там върху гробовете палят свещи и по път освещава донесената жертва. Жертвоприношенията се раздават на събралите се там деца и сиромаси. Този обичай се повтаря три пъти в годината: сега (13/25 февруари), през май и септември. Имало го е и в Тракия“ (Иречек, 1930, с. 312).

10. Общо е вярването, че на задушничките

помени *душите идвали на земята и се хранели от ястията и пиели от питиетата*, които се слагали на гроба (срв. и Д. Маринов, 1892, с. 265 сл.). Според един хлябът и ястията, изнесени на гроба, трябвало да бъдат топли, да издават пара, защото *душите само от парата се хранели* (Марков, 1895, с. 269).

На трапезата се оставя празно място и за *душите* (Гр. – Котл.), за които всеки оставя първата си ханка на земята и отпичва част от виното. Вярва се, че на всеки помен „душата му се нагее за ядене, а на 40-ия ден очаква една премяна“, т. е. да се подарят някому нови грехи (Константинов, 1899, с. 592). Някога по време на помен на трапезата върху гроба на умряло момче се явила пеперуга, която хванали и вярвали, че са хванали самата душа (Чибис, 1940, с. 34). В Поибрене (Пан.) смятат, че душата, дошла на гроба за ястия, избягва, ако ѝ помирише на лошо.

11. От това, че свещите по време на помени-те се палят и забучват на гробовете, е станало обичай и когато те се палят в черква с мисъл за умрелите, да не се залепват високо на свещниците, а в подножието им. За същата цел до свещниците или отстрани има сложен в сандъченце плъск. „Горе се палят свещите за здраве, а доле за умрелите“ (Панаг., Паз., Соф.).

Помени на умрелите по някои места стават и на всички по-видни празници, като Коледа, Заговезни, Великден, Гергьовден, Богородица и други, на които на гроба се оставят съответни за празниците ястия или плодове. Най-постоянен за всички места такъв празник е *Св. Дух*, който навред се смята за *празник на душите*. На този ден се ходи

на черква и през време на службата хората коленичат, като слагат под коленете си цветя или най-често орехова шума, която е много миризлива. Вярва се, че на този ден душите идват на черковната служба и се причестяват (Драг. – Сам.).

12. Особен вид помен е т. нар. *помана*. То е устройване на угощение, извършване на завешания и благотворителства от лица преди собствената им смърт с единствената мисъл „да се намери след смъртта им за душата им“. В един ръкопис от 1830 г. има бележка за такъв акт: „Да се знае кога годе, гедо Димчу со бабата си... та си харица къщата и покашнината и много каямет чиниха за душата си“ (Цонев, 1920, с. 266, № 171). Най-често това се прави от възрастни жени, които нямат деца, та няма кой да им направи помени след смъртта. Слагат богата трапеза и канят гости за здраве и за „Да им се види на оня свят“. Дават както на 40-ия ден трапеза, пълен комплект грехи и други неща на някой по-беден свой роднина. За обичая помана в Северозападна България у нас писа П. А. Петров, който даде обширно описание от с. Брегово (Виг.) (Петров, 1962, 277–314). Основните и най-съществени подробности и тука съответствуват на обичая, посочен по-горе.

13. Много отдавна е отбелязана значителна еднаквост на помените у славяните. Сравнителните им описания от Мурко показват нагледно това (Мурко, 1910, 88–107). У сърбите например има задушница пред Великденски заговезни, преди Духовден и Димитровден; на 20-ия или 40-ия ден те поставят висок гърбен кръст покрай каменния. И тука се слага трапеза на гроба с курбан, който раздават за душата. На някои места са регистрири-

рани, макар предизвикани насила, веселие и смях при погребение, та „самият мъртавец да е весел“, а прекадяването с тамян е повсеместно¹¹.

На едни или други от помените и у сърбите, и у лужичаните се оставя свободно място на трапезата за душата на умрелия¹².

Значително място в погребалните обичаи заемат помените у източните славяни. Освен помените скоро след смъртта у белорусите има задушници, наричани „дзіеду“ (dziedy) пред великденските пости, на Великден, по Св. Дух и пред Архангеловден (Moszyński, 1928, с. 211). У русите общо се наричат „поминки“, „родительския суботы“, „радуница“¹³. Няколко са задушниците през годината, между които видно място заемат и у украинците Великден и Св. Дух (Bogatyrev, 1926, I, с. 204, 205).

На 40-ия ден след смъртта например у русите слагали трапеза с прибор и за покойника и дори в навечерието му приготвяли легло в един ъгъл на стаята, а на годишнината гробът бил покриван с месал като на поменен празник, като трапезна маса. Отгоре слагали жито („кутя“, „коливо“, „канун“) и разни други ястия, подсладени с мед¹⁴. Познато е и вярването, че покойникът също участвува на трапезата (Токарев, 1958, с. 85). Един може би най-

¹¹ Филиповић, 1967, I, с. 70; срв. МР, 1970, с. 132; Филиповић, 1937, с. 486; Мамућ-Бошковић, 1962, с. 180, 181; Шнеџајс, 1929, с. 276; Мурко, 1910, с. 84; Стоилов, 1926, с. 44, 45; Борђевић, 1933, с. 90; Гл. ЕМБ, 1935, с. 213.

¹² Мурко, 1910, с. 84; Schneeweis, 1931, с. 99.

¹³ Зеленин, 1916, с. 1050; Mahler, 1936, с. 675, 676; Niederle, 1911, с. 292.

¹⁴ Зеленин, 1915, с. 910; Zelenin, 1927, с. 326, 332; Зеленин, 1914, с. 312.

стар поменен обичай у източните славяни отбелязва Д. Зеленин. Той се състои в пръскането на семена (жито и гр.) по гроба и на кръстопътищата по време на задушници, за птичките, при което се дава израз на обикновената представа за душата като птица (Zelenin, 1927, с. 333). На поменните трапези покойниците биват и нарочно канени, особено у белорусите, на така наричаните есенни помени „дзяды“, „дэду, иги до обёду!“¹⁵.

От ястията на погребалната и на поменните трапези у белорусите се отделя в съдинка за покойника, съответно за „дзядите“ (degume), като се вярва, че те се хранят от парата на ястията и хлябовете¹⁶.

При някои задушници в бившата Витебска губерния помитали гробовете отвън с брезова метла, мислейки, че е приятно на умрелите, както на живите при употреба на такава метла в банята. Това наричат „опахивание могил на Троицу“. Д. Зеленин смята, че това е символична баня за покойниците (Зеленин, 1914, с. 137). Смятам, че това съответствува на употребяваната у нас на Св. Троица и Св. Дух орехова шума заради миризмата ѝ. И тука тази метла е употребявана именно заради нейната „душистост“, както показва и значението на глагола „пахнуть“ (Даль, III, 1882, с. 26). Руското „опахивание“ е един вид парфюмиране. Тук играе роля и народната етимологична асоциация „душистое“ – „душа“.

¹⁵ Zelenin, 1927, с. 332, 333, срв. u Niederle, 1953, с. 287, 288; Moszyński, 1928, с. 212.

¹⁶ Зеленин, 1915, с. 681, 682, 692; Zelenin, 1927, с. 331, 382; Moszyński, 1928, с. 213; Mahler, 1936, с. 678.

Прекадяването с тамян у русите също е задължително (Zelenin, 1927, с. 326).

У румъниците, както и у всички православни на Балканския полуостров, при гробовете има построени масички, служещи за трапези по време на помени. Също такава единство със славянските поменни обичаи имат и арумънските на Балканския полуостров¹⁷.

Задушници, макар и не така много през годината, съществуват и у католическите среди. Особено е голяма официално установената у тях есенна задушница¹⁸.

Поменни трапези върху самия гроб стават и у естонците, но не и у ливите, които правят поменната трапеза у дома, а само по малко от ястията оставят на гроба. Но на домашната трапеза слагат прибор и за умрелия¹⁹.

Обичаят да се прави най-тържествен помен на 40-ия ден с поканване на мъртвия, с оставяне на място за него е познат и на други народи – черемиси, мордви (Hämäläinen, 1930, с. 121, 129, 135, 136).

Естествено еднакво у всички християнски народи е *паленето на свеци* на поменните дни и на трапезите, на гроба²⁰.

14. Много от действията и обредностите у нас са засвидетелствувани и у гревните класически народи. Така например атиняните слагали върху леглото на покойника *бял тамян* (Origanum),

¹⁷ Hielscher, 1938, с. 39; срв. u Marianu, 1892, с. 430; Lazăr, 1910, с. 171.

¹⁸ Mackensen, 1937, с. 82, 83; Loorits, 1932, с. 61, 62.

¹⁹ Loorits, 1932, с. 197 (274); Loorits, 1927, с. 262, № 88.

²⁰ Срв. нарочното проучване на Hämäläinen, 1937, 43–46, 48, 60.

който според тях отпъждагаш лошите сили и духове. Пак у древните гърци съществували пролетни дни за душите Anthisteria и Genesia. При погребение и след това у тях била принасяна и кървава жертва (Григорова, 1938, 12-14). Според драмата на Еврипид „Ифигения в Таврида“ Ифигения казва, че *излива на гроба мляко, мед и вино*, защото това ще развесели умрелите. Електра (в друга драма) също разлива вино и казва, че питието ще проникне в земята и баща ѝ ще го получи (Coulange, 1908, с. 14).

Според археоложките данни няма съмнение, че угощения на гроба на умрелия са ставали и у древните траки и в древна Мукена²¹.

Не подлежи на съмнение, че помените имат първичен смисъл на хранене на душата. Затова се спазва често и условието да се слагат и ястия, които покойникът е обичал през живота си. Това не могат да отрекат и почти всички изследвачи на погребалните обичаи. Според Фюстел де Куланж храната при тия угощения е „действително за умрелия, изключително за него“ (Coulange, 1908, с. 13).

Защо помените са правени няколко пъти в годината след смъртта и на няколко пъти през годината като постоянни за всички мъртви? Несъмнено, защото с еднократно изхранване или запасяване не може да се поддържа един вечен живот. Мъртвите постоянно трябва да се хранят, така както и живите. По-особеният вид и съдържание на 40-ницата понякога се основава на вярването за окончателното отпъждане на душата от този

²¹ Шкорпил, 1909, с. 8; срв. Кацаров и Дечев, 1915, с. 10; Hirt, 1907, I, с. 495.

свят. Установяването обаче на срока 40 дни не само у съвременните народи, главно християнски (срв. Мурко, 1910, с. 134), но и у древните, както е със скитите, според Херодот (Niederle, 1911, с. 291) се корени в някаква кабалистична установка на древните иранци. М. Мурко твърди, че този срок у нас и у другите народи в Източна Европа произхожда от Гърция (Мурко, 1910, с. 234).

Относно *ястията* трябва да се подчертае отново постоянството на вареното жито, наричано у нас често „коливо“. Произходът на тази дума у нас е несъмнено от гръцката колѳров – ‘топъл хляб’. Значението на гръцкия термин насочва към първичната храна на човека, която е останала традиционна при погребалните обичаи и им придава най-съществена обредност²². За първичността на житото като ястие говори преди всичко обстоятелството, че то е сварявано.

Такова ястие е и „кутия“ у русите. Интересно е, че днес във времето на реалистична материалистична наука у съветски автор – В. Я. Пропп, се появява и друго мнение. Според него „Если предположить, что кутия готовилась собственно из *семян*, ми приблизимся к пониманию у того обряда (погр. ястие), что зерно обладает свойством *долго* сохранить и вновь воссоздать жизнь умножить её. Семя – растение – семя составляют известный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни. Путем еды к этому процессу приобщаются люди.“

²² Мнението на някои, че „коливо“ е от корена на гл. „коля“, е плод на народна етимология, срв. Матов, 1893, IV, с. 32, 33; Баласчев, 1934.

Това схващане, по-скоро *предположение*, не се основава на народно разбиране²³.

Прекадяването като катаристично-анотропен обред е упражнявано още у древните християни²⁴. В обичаите и практиките у народа се е установило пушенето с различни материали, докато черквата се е спряла предимно на тамяна. Не много убедителни са обясненията на функцията на запалените свеци – като отгонително средство и като затопляне на изстиналите души (срв. Schneeweis, 1931, с. 85, 86).

15. Особеното от днешно гледище *весело настроение, пеене* на помените, битови прояви от които има и у нас²⁵ и за което в едно от постановленията на Бугимския църковен събор се нарежда на духовниците под страх от отплъчване от църквата да не допускат танци на гробищата и в храмовете, някои

²³ Пропп, 1963, с. 16. Това невярно по същината си обяснение се дължи на обстоятелствата: а) че авторът излиза само от руските обичаи, б) че се отнася за житото като ястие (сварено), а не като символ на бъдещ живот (несварено). Впрочем много от обясненията на автора са само предположения. Така е например и за значението на вареното яйце като обредно ястие, и за задушниците, защото ставали между основните слънчеви кръговрати – пролетен и есенен, като репродуциращи живота в природата. Но авторът не ги свързва с прилетяването на птици и други и изобщо със събуждането на природата, във връзка с което идват пролет на земята и душите и наесен се прибират (с. 22); или тълкуването, че мъртвите „поддържат рождената сила на земята“ (с. 23); или, че бдени-вечерската трапеза е в основата си „поминальный стол“ (с. 14–15), а не преди всичко плод на инициативна мисъл за очакваната нова година с нови плодове, за поддържане на живот на живите и мн. др.

²⁴ Кагаров, 1928, с. 26, 27.

²⁵ Дори М. Мурко (Murko, 1910, с. 80, 85, 89, 90) говори за тях. Срв. Niederle, 1911, с. 254.

обясняват с влиянието на древните розалии²⁶. Обстоятелството обаче, че този обичай е съществувал у старите славяни, т. нар. у тях „страва“, на която са пили не само обредни питиета, но и необредни (Niederle, 1911, с. 282), пречи на такова обяснение. За призната се говори в старобългарската книжнина (срв. Miklosich, 1862, с. 1001, 1002). Това все пак сочи към известно старославянско наследство. Известно основание има А. Нидерле да твърди това и за другите славяни (Niederle, 1911, с. 282). В реда на слагане на сезонни плодове и ястия на поменните трапези е и поставянето на великденски яйца на гроба, което се извършва и у словаците (Bednarik, 1949, с. 18).

16. Въпросът за *поманата*, обичай, който спорадично се среща и у българи, и у сърби²⁷, добива по-особено значение поради тълкуването му като метаморфозирана форма на архаичната „доброволна смърт“, т. е. убиване на старците. Такова тълкуване дава В. Радованович на поманата в Неготинско (Радовановић, 1930, с. 310). Това тълкуване си остава една умозрителна хипотеза.

За българската етнография този проблем не съществува, тъй като в традиционната народна култура и бит няма податки за такъв обичай. У нас има само една народна приказка като предпоставка за развитие на действието – нарежда на цар да се убият всички старци²⁸.

²⁶ Мурко, 1910, с. 144; Арнаугов, 120, I, с. 141.

²⁷ Срв. Дробняковић, 1960, с. 165; Радовановић, 1930, с. 312, 313; Gavazzi, 1964, с. 131, 132; Жамитић-Бошковић, 1962, с. 181.

²⁸ Обнародвани варианти вж. у Динев и Стойкова, 1963, с. 382; Цепенков, 1898, с. 110; Цепенков, 1900, с. 303; Шанкарев, 1973, № 60; Мазон, 1923, с. 142; Мазон, 1936, с. 60.

В сръбската научна литература проблемът за убиването на старците е разглеждан неколкостранно и изследователите до голяма степен се основават на фолклорни материали²⁹.

Не са сигурни и заключенията на А. Нидерле, че този обичай е бил познат на древните славяни (Niederle, 1911, с. 221, 222), а съобщенията за убиване на стари вождове у прабългарите (Бешевлиев, 1929, 167–171) са случайни и от друг порядък.

Икономическа база за съществуване на такъв обичай е изключително ниската степен на развитието на производителните сили. Като правило той е регистриран у народи, живеещи в много сурови природни условия, където съществуването на цялата група е в зависимост от способността ѝ за придвижване (Зеленин, 1935, с. 49, 50).

Вижда се, че у нас няма нито податки, нито условия за подобен обичай.

17. Всички помени, най-вече от все по-отдалечените от погребението (какви са всички загубени помени, с богатите ястия и питеята, а дори и с веселби), както у всички славяни и други народи, така и у нас, показват неопровержимо съществуването на *култ към мъртвите*, съответно *култ към прадедите* (вж. тук, X гл.). С всичко те биват омилостивявани, благоразпологани към живите. Такъв е основният смисъл на всички помени и А. Нидерле убедително го показва (Niederle, 1911, с. 287, 288).

²⁹ Срв. Медис, 1930, с. 257; Радовановић, 1930, с. 302, 310, 345; Филиповић, 1967, с. 207.

Б. ТРАУР

1. За умрелия се пази траур, наричан в народните говори с *жалене* (*жалене*), *жалене*, „*тожене*“ (в Родопите), *тачене* (Тетевен). Означението *траур* е нововъведено след Освобождението, минало е през градския бит и книжовния език и не намерило широк прием между народните маси до 1944 г.

Траурът се означава и върху жилището на покойника, в облеклото и поведението на близките му. Продължителността му трае различно, в зависимост от близостта на дадено лице към покойника. Най-дълбок траур се пази до 40 гена, защото тогава според вярването душата напуска земята и отива на онзи свят (вж. тук II гл.). Обикновено обаче домашните, най-близките роднини го спазват до една или три години.

В с. Озирово, Брезнишко, 40 гена след смъртта жените не предат, не тъкат, не работят и други ръкоделия. В такава къща на покойник цяла година не се боядисва в черно (Маринов, 1958, с. 697, 717). В Родопите годеница жали до шест месеца или до година. Дотогава тя не ходи на сепенки, на хоро и не пее; носи чисто бял, без шарки тестемел, нагвесен над челото (Дечов, 1905, с. 140). Според народна песен:

Не го жали ни два, ни три гена,
жала го цели три години;
за година двори не умеете,
за вторана коси не уплете,
на третана бусилек ръсади
да го дава за Динова душа!...

2. Общи форми на траура за всички от семейството на покойника са, че те не пеят, не играят *хоро*, не свирят, въздържат се от всякакви веселби. В семейството не се извършват празнични обичаи или тържества. Например във Варненско, в домовете, в които е имало смъртен случай, до 6 месеца коледажи не влизат да коледуват (Стаменов, 1892, с. 29). Навред до година и женитба не става.

3. Жените означават своята жалейка най-често с това, че носят *черна забрадка* и изобщо черни грехи (почти общ обичай). В Кулско (Топ.) и Софийско жените носят черни забрадки, а мъжете ходят гологлави. Според народни песни:

Стефан на Янка гумаше:

.....
 иш ли ма, Йенке, жалееш,
 жалееш черно да носиш,
 със черен чумбер завита,
 завита и забрадена,
 със черни котли за вода?

(Дечева, 1931, с. 409)

В друга песен е показан образ на жалееща мома:

.....
 сите моми — бели сая,
 бели сая, бел трендафил,
 мома Райна църна сая,
 църна сая, църно перо,
 църно перо пауново...

(Бояджиева, 1931, с. 291)

В с. Бобошево жените се забраждат в черно под гуша; не носят бяла фута; не пеят, не ходят на *хоро*, не се смеят (Кефов, 1936, с. 111). В Троян млада съпруга жалее мъжа си до девет дена с най-хубавата си премяна и едва след деветия се почерня. В Скопско ден-два след погребението не носят всекидневните си бели забрадки, а мъжете не се бръснат една-две седмици (Петровић, 1907, с. 492).

Старите местни жители в Разградско жалели, като носят черни забрадки; по-рано жалели с бели забрадки и наопаки облечени елече и памукалия (Ангелова, 1931, с. 135). В Кюстендилското краище, кога умре мъж, жена му слага черна забрадка, *обръща пояса си наопаки* и облича най-вехтите си грехи. Същото правят и гъщерите му, а всички други жени от семейството слагат на главите си черни шамии, вместо яшмаците (Захариев, 1918, с. 138). В Югозападна Македония жените връзват главите си с *бяла кърпа*, обличат черни грехи, сокая носят под джубето, което е облечено наопаки (Шанкарев, 1891, с. 108, 153). Обличане на грехи наопаки в знак на траур и слагане бяла забрадка са характерни обичаи за Родопите, Тракия и другата⁹⁰. В дедагачките села Еникьой, Домуздере, Бадъма и други, в които женската носия е бяла и забрадката е бяла кърпа „ръченик“, но привързана с черен „чумбер“ на върха, при траур хвърлят черната кърпа, та остават само по ръченика и салтамарката се обръща наопаки (срв. Примовски, 1963, с. 384, 385). В с. Еникьой, Ксантийско, ако траурът е за съпруг, жената се забражда с черна кърпа, а ако е за

⁹⁰ Шишков, 1907, II, с. 251; Вакарелски, 1935, с. 414; Парашкевов, 1907, с. 382.

друг от семейството, жали с бяла забрадка и бяла престилка (Вакарелски, 1935, с. 186, 414).

4. Жалечно е и забраждането на кърпата „подгуша“ или „подбрада“, както и опасване на престилката върху най-горната дреха, която иначе не се препасва (Шапкарев, 1891, с. 171). Българите павликяни обясняват в XVIII в., че забраждането под гушата е необходимо, за да бъдат домашните познани от „палеусника“ (върколака) (Милетич, 1903, с. 109, 349). Изобщо връзването на забрадката под гушата в такъв случай е забележимо, тъй като обикновено тя се завързва на темето, отгоре на главата.

През време на жалене жените на някои места снемат и някои от постоянните си накити³¹.

5. Интересен е старият прилепски обичай, според който в деня на смъртта жените *разплитат косите си и ги прехвърлят пред лицето*, а ако заробят мъртвеца, ги сплитат и се завръщат у дома сплетени. След това върху забрадката слагат още една, а по селата връзвали ресачките си за плитки (Цепенков, 1896, с. 244). Подобно е и в Крушево, Битолско.

Интересен е и обичаят в някои родопски села до една година от смъртта да не употребяват обикновените пъстри възглавници, а специални, наричани „брождени“ (Примовски, 1963, с. 516).

Немиенето на косите, невчесването и намазването им с мас са чести форми на жалейка у българските жени³². Според една песен от Малко Търново:

³¹ Вакарелски, 1935, с. 185; Ецов, 1896, с. 175.

³² Маринов, 1907, с. 132; Басанович, 1891, с. 105; Ангелова, 1931, с. 135; Генчев, 1974, с. 396.

.....
Желяла го, мале, девойка в селото:
за година време глава не омила,
глава не омила, плитка не оплела,
и за три години в градина не фляла,
в градина не фляла китка да набере,
китка да набере, китка босилкова.
(Шивачев, 1891, с. 24)

А в друга от с. Ярлово (Сам.) траурът се представя така:

.....
да разплетем руси коси,
да разплетем, да не мием,
па жално да си заплачим!
(Шапкарев, 1897, № 307)

В Банско при погребение всички роднини се обличат в най-хубавите си премени. Жените си чешат косите. Черно не носят (Кънчев, 1895, с. 261).

6. В много случаи в знак на траур *се въздържат от известни работи*. Някъде не работят в седмичния ден, в който е починал човекът (Раг. – Горноор.), другаде не предат срещу петък, не перат в събота през цяла година, не месят кисел хляб, за да не се разтяга душата на умрелия³³. „Ей-це не червят, докато не годиняся погребението и кокошка не налагат“ (Пан.).

Само между тракийските българи в траура се упражняват най-различни обичаи като: не работят до 40-ия ден в седмичния ден, в който е на-

³³ Державин, 1914, с. 150; Георгиева, Арх. ЕИМ №256.

станала смъртта; жените завиват косите си около главата, носят грехи наопаки; носят, само бели забрадки; в с. Караагач (Тюм.) жените се и самоизмъчват: *скубят косите си, раняват лицето си и гр.*; носят само наметнати върху главите си черни кърпи (Булгаркьой) и гр. (Вакарелски, 1935, с. 414).

В някои места дори се въздържат и от известни ястия: прясно мляко до Гергьовден – зарад „пресната душа“ (Шишкоф, 1894, с. 73).

7. У мъжете всеобщ обичай за траур е *да не се бръснат* в продължение на 40 дена или повече, в зависимост от близкото им роднинство с покойника³⁴.

През 1534 г. В. Рамберти пише за с. Клисуре (Нишко): „това село е вече България“,... „когато умират мъжете, братята, синовете или бащите, късат си косите с ръце и с нокти си уграскват лицето, докато потече кръв“ (Иречек, 1833, с. 99).

8. В много краища *не се пази траур* при смърт на първо дете. За първо дете не се раздава и задушя, майката не носи никакъв траур, напротив – облича премяна и се кичи с цвете, нито пък ходи на гроба му. Това обясняват: „да не се зачерняват бащата и майката от първо начало“ (Карн.), „за повторно да не жали, да не знае друго да ѝ умре“ (на майката, която вместо да е в черно, накичва се с цвете, със зелено) (Ецов, 1896, с. 147), „че са млади родители и не е добре да се жали“ (Филиповић, 1939, с. 463).

9. Българските погребални обичаи често съдържат елементи от бял траур в облеклото (вж. тук, А, 9 за с. Голица). Както се видя, това са за-

³⁴ Срв. Маринов, 1892, с. 264; Вакарелски, 1935, с. 414.

брадки, бели превръзки на жените и гр. Може да се допусне, че в миналото прилагането на бели грехи като траурен знак е било по-значително. На много места това се твърди за отделни части на облеклото. Така пише и М. Велева за Североизточна България: „белият цвят в облеклото е траурен и бяла превръзка на челото. Черният е наложен в ново време под влияние на града“ (Велева, 1963, с. 123). Малко нещо по-определено твърди за Добруджа Генчев: „Траурът в Добруджа през разглеждания период е претърпял значително развитие. Докъм 20-те години на нашия век за шиковци и гребенци траурният цвят е бил бял. През 40-те години все още в знак на траур окачвали на вратата, когато покойникът е възрастен, бял плат, а за младеж – черен.“

Докъм 30-те години все още е носена като знак на траур обърната наопаки греха³⁵. Може да се отбележи все още за Добруджа обичаят, че гомят, в който има или е имало скоро покойник, се отбелязва в някои села с окачване на вратата *бяла кърпа*, наричана „пътненка“. В нея са вързани няколко монети и е забодена игла с червен конец. Там тя стои 40 дена, след това я подаряват заедно с едно кравайче на жена (ако покойната е жена) или на мъж (ако е мъж)³⁶. Бяла кърпа окачват на вратата и в Самоводене (Търн.), ако покойникът е младеж.

9. В най-ново време обикновено към вратата се *прикрепва драпиран черен плат или крен* с пришити по него бели кръстчета, а и инициалите на

³⁵ Генчев, 1974, с. 290; Михайлова, 1974, с. 239.

³⁶ Георгиева, Арх. ЕИМ, № 382-II; срв. и Державин, 1914, с. 151.

покойника, например „А. М.“. Слагат се и *некролози*, ако могат да напечатат, които стоят, докато сами паднат или до една година.

10. Един от постоянните начини за израз на траур у жените, а и у мъжете в Югославия е черното облекло (Шнебајс, 1929, с. 268, 278). Специално за сърбите се смята, че това е установено във връзка с подстригването на св. Сава за монах. Жените покриват главата си с черно, на места слагат и бяла превръзка през челото, носят и горната си греха наопаки (Филиповић, 1956, с. 100).

В много случаи се срещат и следи от *бял траур*. В Оток, когато момите жалят ергени, се обличат в бяло, но не слагат накити, а жените общо жалят в бели забрадки (ZbNZO, III, 1880, 30-47). Белият траур до късно се носи в Косово, Черна гора и другаде³⁷.

Знак на траур в някои области е развързаната кърпа на главата на жената, разплетените, коси³⁸. Много по-често у сърбите има обичай като знак на жалба да *се самобичуват и обезобразяват*, като раздраскват лицето си. Обичаят е бил особено развит у сърбите и у албанците в Босна³⁹. Особено силно е било обезобразяването у черногорците, заради което княз Данило се принудил през 1855 г. да издаде закон, с който забранява този обичай и налага глоби, който го изпълнява (Шаулић, 1929, с. XXIII). Среща се и обичаят жените да режат косите си за тази цел и изобщо да носят горна греха

³⁷ Филиповић, 1955, с. 130; ZbNZO, III, 1880, с. 48.

³⁸ ZbNZO, III, 1880, с. 41; Филиповић, 1955, с. 130; ZbNZO, III, 1880, с. 48.

³⁹ REB, II, с. 157, 166; Вешовић, 1935, с. 420

наопаки, а мъжете – да ходят гологлави и да не се бръснат⁴⁰.

Траурна кърпа се означава с черен плат, с черна кърпа (Шнебајс, 1929, с. 267)

У арумъните най-близките на покойника не работят първите три дена след смъртта, за да не умре още някой от останалите живи (Lazar, 1910, с. 170).

В планинските райони на Албания в знак на траур жените *отрязват косите си*, а мъжете пускат брада, както са правели гревните римляни (Чабей, 1936, с. 310). За всички албанци през миналия век пише същото и Й. Хан, като добавя, че онези мъже, които са имали дълги коси, са ги остригвали както гревните гърци. Склонен към такова сравняване, той пише по-подробно: сестрите, снахите, възрастните дъщери и съпругата на умрелия отрязват косите си, обръщат кюрковете си наопаки с вълната навън, *изподграскват* лицата си до кръв, бият гърдите си, скубят косите си, удрят главите си о стената и викат по име умрелия тъй много, че задълго изгубват гласа... А с кюрковете с вълната навън по чуден начин приличат на римляните, които по време на траур понякога се обличали в животински кожи (Hahn, 1854, с. 150, 198).

Словаци и унгарци в Словакия имат траурно облекло на някои места с черен, а на други с бял цвят, а у словаците в Моравско жените носят бели забрадки⁴¹. Според Р. Беднарик в римокатоличе-

⁴⁰ Шнебајс, 1929, с. 269; Филиповић, 1967, IV, с. 260, 261; ZbNZO, III, 1880, с. 46; Филиповић, 1937, с. 485; Филиповић, 1955, с. 130.

⁴¹ Bednarik, 1939, 73-75; Niederle, 1922, с. 694.

ските страни черният цвят редовно е траурен и той постепенно измества белия. В тези страни домашните работи при смърт също се преустановяват. Къщи с траур означават, като чертаят кръст на вратата и до една година къщата не се белосва⁴².

У поляците при смърт жените не се мият и среват, девойките ходят с разплетени коси и гологлави. В облеклото на места се срещат остатъци и от бял траур (Poniatowski, 1932, с. 332).

Много по-силно и повсеместно белият траур е запазен у лужичаните. Той се представя от бяла плахта – дълга или къса лента на челото; включва и забраждане на устата, което около 1758–1813 г. е с т. нар. *rodgubnik*, прилично е на нашето „погбрада“ и както у нас стига до закриването на устата до носа. Продължителността на траура у лужичаните е до една година, а дълбокият траур – четири седмици⁴³.

Според Д. Зеленин като знак за траур всички източни славяни носят бели грехи, особено бяла забрадка – *наметка*. Черното облекло като траурно у тях е сравнително ново явление (Zelenin, 1927, с. 330). От една рисунка на френския лекар Де ла Флеоз към средата на XIX в. се вижда у украинците този бял траур (Vovk, 1889, с. 342, 343). Разплауването на косите у жените при жалена е също постоянно. Мъжете в знак на траур ходят гологлави в Закарпатие. А изобищо при смъртен случай

⁴² Bednarik, 1939, с. 76; Váciavik, 1930, с. 379; Bednarik, 1939, с. 70.

⁴³ Dobrowolska, 1948, с. 47, 48, обр. 52, 53, 56, 59; Schneeweis, 1931, с. 98 сл.; Dobrowolska, 1948, с. 12, 37 и обр. 12, 13, 37, 52; Schneeweis, 1931, с. 100.

и у белорусите, и у украинците се преустановява всяка домашна работа⁴⁴.

11. Изобищо множество автори етнографи потвърждават в съчиненията си всеобщността на разбраждането, разпускането на косите, самоизмъчването и други като спътници на траура у жените. Така е и за черния траур⁴⁵.

В науката по въпросите за разните форми на траура съществуват, както и по други проблеми, твърде различни обяснения и, може да се каже, почти винаги неубедителни и идеалистични. Особено често се интерпретира самобичуването и нараняването. У християните то от давна е забранено, както се чете в едно от словата на Йоан Златоуст (Mahler, 1936, с. 40).

В съгласие с Х. Спенсер, Н. Харузин обяснява този обичай като саможертва на живите, един вид *откуп от умрелия*, за да не е необходимо например вдовицата да последва своя мъж (Харузин, 1905, с. 205). След тях и А. Нидерле е на мнение, че смисълът му е *алегория на първоначално самопожертвуване*, а Зампер – като *жертва на кръвта за душата* (Niederle, 1911, с. 245). У нас В. Бешевлиев смята, че с пускането на кръв чрез нараняване и с отрязването на косата живите предават своята оренда (своята сила) на мъртвото тяло, за да бъде то разположено към тях (Бешевлиев, 1929, с. 189).

⁴⁴ Афанасьев, 1865–1869; Токарев, 1965, с. 127; Bogatyrev, 1929, с. 118; Moszyński, 1928, с. 209; Vovk, 1889, с. 208.

⁴⁵ Loorits, 1932, с. 190, 198; ср. Böckel, 1906, с. 125; Deniker, 1926, с. 306; Buschan, II, с. 52, 449; Кацаров и Дечев, 1915, с. 2; Andree, 1878, с. 148; Руденко, 1943, с. 133; Sébillot, 1886, с. 165; Andree, 1878, с. 225; Бешевлиев, 1929, с. 189.

Със силния плач и със самобичуването според В. Мансика живите целят да *заблудят душата*, че именно жалят за нея (Mansikka, 1928, с. 147).

Трябва да се признае, че именно по отношение на най-субективните емоционални изрази на скръб за покойниците има най-малко (по-скоро няма никакви) указания от самите изпълнители. Това значи, че няма никаква обективна основа за научния интерпретатор, за да може да осветли началото и развитието на общочовешкия обичай. Не е чудно, че във всички горепосочени обяснения има нещо правилно, но обосновани повече умозрително, те стават само авторски мнения.

Що се отнася до *траурното облекло*, твърде показателен е обичаят да се обличат горни грехи наопаки. Същественото предназначение на това във всевъзможни други народни обичаи е да се внесе известно отблъскване на някаква зла сила от облека, а се по този начин. Това обличане е средство против лош поглед и гр. и е известно презграждане на пътя на лошото към човека, известно прикриване от зло. И в случая трябва да се допусне, че се блага желание жалеещият да се запази от нещо. От какво? Без друго от опасност, която идва от предполагаемата, съпътстваща тялото или обитаваша по-дълго време на земята, душа.

Би могло да се отнесе изобщо и за цялото траурно обличане, което може да се разглежда като един вид замаскиране или прикриване на познатия изглед на останалите живи. Показателно в това отношение е забраждането със закриване и на устата, остригването на косите у жените, небръсненето на мъжете, които обикновено се бръснат, и т. н.

Десета глава.

КУЛТ КЪМ МЪРТВИТЕ И ПРАДЕДИТЕ. ПЕРЕАЖДАНЕ, ВАМПИРИЗЪМ И ЗАДГРОБЕН ЖИВОТ

А. КУЛТ КЪМ МЪРТВИТЕ И ПРАДЕДИТЕ

1. Разбирайки понятието „култ“ като различно от отношението към демоните, като отношение на почит, уважение и доброволно подчиняване на висше същество, ще посочим подобни прояви и към покойниците.

Огромната част от обичаите, обредите и много гребни действия спрямо мъртвеца – от агонията до забравянето на името му, показва, че съществува *култ към мъртвите*. Основателно е да се твърди, че едва ли има на земята народ, който да не проявява в какъвто и да е вид този култ (Токарев, 1947, с. 154, срв. и с. 142). Той е съществувал във всички епохи от развитието на човечеството. Това личи и от индоевропейските неолитни гробове с мегалитните им паметници, които явно имат отношение към получаване благоговението на мъртвите, един вид *capitatio benevolentiae* (Naumann, 1921, с. 26). Голям е бил този култ особено в класическите периоди на народите от Близкия изток и Средиземноморието¹.

Смята се, че с оглед на общественно-икономическите условия култът към мъртвите се е поя-

¹ Срв. и Stengel, 1898, с. 130 сл., и която и да е история на древните култури.

бил през време на родово-общинния строй. Според Д. Зеленин отседналостта на човека му е дала възможност да наблюдава естествена смърт от остаряване. Разделянето на труда е довело до използване опита на старите хора, чиято смърт престанали да смятат като причина за превръщането им в зли загробни духове. Представата за зли духове преминала върху умрелите от неестествена смърт: самоубийци, удавници, убити от стихии и др. (срв. Зеленин, 1916, II, с. 67).

2. Трябва да се прави разлика между култ към мъртвите и култ към прагедите. Тези два култа не съвпадат в основата си². Култът към мъртвите е общо почитане на всеки и всички умрели в дадено семейство, в даден род. А култът към прагедите е почитане на дадена личност, смятана за родоначалник на известна по-малка или по-голяма обществена група. В такъв случай тази родоначална личност се почита като главен, единствен покровител на група – род, племе и др. У славяните единствено у белорусите и у някои съседни на тях литовци и поляци е запазен такъв култ, освен общите поменни почитания на умрелите изобщо. Това са т. нар. *dziady*, за които има специален поминален празник, извършват се по-специални обреди и се отправят към гедите специални молитви за покровителство. В това отношение е особено ясно култовото отношение към прагедите при удмуртите, както личи от молитвите им: „Даваме ти кървава жертва жълтеникаво гъстогриво конче. Не сърди се, гледай добре хубавото животиньо. ВЪди здрав, събери всички мъртви около себе си и заедно с всички ела да

² Токарев, 1947, с. 140, 141; срв. и Харузин, 1905, с. 254, 255.

ядеш и пиеш“, или: „И на този свят живя добре, живеј добре и на онзи свят. Не ни мъчи, не ни пленявай. Пази добре нашата хубава стока, вземи я в ръце и нозе, и добре пази децата ни. Събери около себе си мъртвите“ (Збруев, 1947, с. 28).

3. За да има такова отношение, такова упование в прагедите, те трябва да са се отдалечили от реалния за живите свят и да са настанени в представите на поколенията като легендарни образи (Харузин, 1905, с. 286). А такава ретроспективност няма изобщо у славяните, с изключение на белорусите. Няма я и у нас. Известни елементи се наблюдават само в нашия „стопан на къща“ в югозападните краища на България – Гоцеделчевско и Смолянско. Имаме прекрасен по пълнота запис за върване в този прагед – стопан на къщата: „Той се отнася към числото на умрелите предци на семейството. През своя живот на земята той се е отличавал със своето юначество и със своята гиздост. Бил е добър песнопой и е знаел да свири прекрасно на кавал. Той минава за същество свето, силно, което може да прави и добро, и зло на своите потомци. Нищо повече не се знае за неговата личност. *Стопанинът*, уважаван и хранен, с присърце се грижи за благоденствието на семейството.“

Чрез него въкъщи всички са здрави и живеят в дълбоки старини; чрез него жените раждат лесно, без болки и членовете на семейството по-скоро се увеличават; чрез него овцете повече се плодят и дават повече мляко и повече вълна; чрез него нивите раждат повече жито и пшеница, лозята – повече грозде, и дървесата – повече овошки; чрез него, с една дума, семейството се радва на добър поминък и боду живот, пълен с щастие.

Срещу всички изброени добрини стопанинът не иска нищо друго от своите, освен да го уважават и почитат и *да му дават да яде*, когато огладнее; а той много рядко огладнява и много по-малко яде. Умрелият се нуждае от храна и питие... семейството, ако иска да добрува, дължно е да храни тоя свой виден предец; то рискува да бъде изложено на най-големи нещастия, ако се осмели да го остави на произвола на глада и жаждата. (Затуй му приготвя нарочна гозба – „стопанова гозба“.)

Нуждае ли се от храна, стопанинът сам съобщава на своите (той не чака да се досещат те); той не иска да се правят гощавки за него, когато той няма нужда от тях; той е пестелив, мрази безполезното харчене на парата, която е спечелена с труд – той е стопанин. Стопанът съобщава, че е огладнял, с потропване ноце на тавана или пришепва насьне на някого от членовете на семейството, който след туй се смята за негов любимец... Стопанът съобщава го три пъти. Ако семейството откаже да го направи, той става страшен, немолим. Най-напред той почва да мъчи членовете на семейството с разни грозни сънища; след туй той праща град по нивите и лозята, праща разни болести по домашните животни и човеците и най-после – безпощадна смърт в семейството.

... Уведомено за глада на стопанина, семейството бърза да го нахрани. Къщата старателно се помита и почиства. Всички въщи се обличат в най-хубавата си премяна и се накичват с цветя (зиме със здравец)... На огнището е изробена малка дупка. Най-младата жена донася прясна вода в бели съдове. При възрастни жени – от семейството или близки роднини, стоят прави пред огнището. От двете

страни на огнището и на вратата е запалена по една свещ. Донасят една черна кокошка. Най-старата жена я заколва и я гържи така, че кръвта ѝ да изтече в изробената дупка, след което дупката се замазва с глина. Месото на кокошката се опича и изпържва в масло, а перушината ѝ, която не бива да бъде разнесена от вятъра, се изгаря. С готвенето на кокошката се занимава най-старата жена, а другите две приготвят баница и погача. Пшеницата за брашното е измита три пъти, а брашното след това е пресято през три сита. Трапезата се слага в нолукръг около огнището и от ястията старата жена отгеля за стопана. Всички стават на крака. Най-възрастната взема препълнена с вино чаша, излива половината върху огъня, останалата част лисва въз коминя с думите: „Радвай се, стопане! Весели се кукьо!“ След туй слага погачата на главата си, подскача с думите „хуп!“, „хуп!“ и я преломява на две, след туй на кръст – на четири. Една от четвъртинките тя намазва с масло и мед. След туй разсича баницата на четири и една четвъртинка намазва с масло и мед. След туй откъсва левия крак от кокошката и напълва три малки чаши с вино и, придружена от другите две жени, занася всичко това на тавана и го разпорежда по следния ред: в първия тъмен ъгъл – погачата и едната чаша с вино, във втория – баницата и втората чаша, в третия – кокошия крак и третата чаша. Като се отдалечава след това пак извиква: „Радвай се, стопане! Весели се, кукьо!“, което повтарят и другите две жени. Като слязат от тавана, гощава се цялото семейство. Настава пак неколkokратно изливане от виното въз комина с познатите думи и като пие, първата жена добавя към стопана: „Къде огуиш, тука

да доодаш, роса да разтрасяш; от поля да се връщаш, тука да доодаш, жито да донасяш; от лозе да се връщаш, тука да доодаш, грозде да донасяш!“ Всеки, като пие, казва: „Цъвти, кукьо! Весели се, стопане!“ След това най-старата го моли да донесе здраве и дълъг живот вкъщи, да дава леко раждане на бременните, да закриля овцете, воловете и конете, нивите, лозята и др. Най-накрая старата е длъжна да изпее една песен, която само в такъв случай се пее и започва:

Радвай се, стопане, весели са кукьо!
Лопене се чуло в Бойковата къща,
Лопене са чуло ношя на табана.
Сон ѝе видяла Бойковата шерка:
госба направете, вино наточете,
че сом много гладен, че сом много жаден...

В песента се изреждат добрините на стопанина. След седмица се проверява останалото на табана и много се радват, ако от всичко е „ядено и пито“ (Пасков, 1897, 185-188). Освен споменатите по-горе случаи с белорусите, литовците също и при удмуртите и евенките (Анисимов, 1950, 28-43) не ми е известна по-изразителна форма на култ към прадедите от българската. Интересно е, че именно тук, в Гоцеделчевско, култът към мъртвите, макар и автоматически изявяван в поменни дни и задушници, е по-слабо изживяван, някак си по-формалистичен според бележка на същия Пасков, отколкото култа към стопанина на къщата, т.е. към видния прадядо (Пасков, 1897, с. 187).

4. В този наш обичай, макар ограничен регионално до известна степен, е явен и *зародишът на*

култа към мъртвите. Обичаят се създава и задържа въз основа на изключителни качества на даден покойник при преценка от неговото непосредствено поколение. Известна подобна идеяност имаме, макар по-скоро във възприемане на оренда, при именуване на децата с имената на своите деди или баби, което се практикува и у много други народи (Bystron, 1916, с. 130).

5. Също така култът към прадедите може да се забележи и при анализа на новогодишните и бъднивечерски трапези и обичаи³. Той се проявява в трапезата и оставянето на незаето място за покойника, без да се казва за кой покойник. Щом мястото е единствено, а не за повече покойници може да се допусне, че то е за избран, но вече забравен покровител. Това място в някои места на България се пази „за добър гост“, така както до известна степен у някои поляци⁴.

В с. Любяхово (Гоц.) едно от топчетата на бъднивечерската боговица („кадилка“) се оставя настрана заедно с част от всяка друга гозба за т. нар. наместник (стопанин), като вярват, че нещо ще дойде през нощта да яде от него.

6. По-нататък развитието на култа към прадедите в някои места преминава към определен образ – на змията, както е у словаците в Подунайската област – „gazda domu“ – бяла змия, която живее в стените на къщата, не вреди никому, само когато има да умре някой, чука на вратата⁵.

³ Moszyński, 1939, с. 558; Ганацкая, 1973, с. 212; Гроздова, 1973, с. 198; Иванова, 1973, с. 302, 315-316.

⁴ Ганацкая, 1973, с. 217; 6ж. и тук, V гл., К.

⁵ Váciavik, 1925, с. 226; срв. u Niederle, 1924, с. 74.

Би се отишло може би твърде далече, ако се включи и разглежда като следа от култ към прагедите почитането на смока „синурник“ у нас като пазител на гаген имот.

Б. ПРЕРАЖДАНЕ

1. Повсеместен е обичаят у българите да кръщават децата с имената на дедите по бащина линия. Най-честото обоснование за това е *да му подновим името*. По-задълбочени основания са *да е умно като дядо си* (Бл. – Разгр., Стр. и гр.), *да е учено като дядо си* (Соф. и гр.). Вижда се, че това са пожелания качества на дядото да се предават заедно с името на внука, който същевременно е представител и продължител на рода. Това име се дава на първата мъжка рожба на съпругеската двойка. По традиция следващите мъжки рожби получават имената на други членове в рода, а често пъти и на някои от прародителите, ако те носят други имена.

Подобно става именуването и с женските рожби: те получават името на баба си, най-често по мъжка линия, а при изчерпването на по-близки роднински имена по тази линия – и по линията на майката. Има селища, в които на това се държи особено много. В Панагюрище например често може да се чуе в обикновен разговор за някого: „Тя е кръстена на леля Мария“ и гр. – нещо като хвала за лицето, на което е възобновено името, като се и добавя – „като него е умен“, „като него ще е сръчен“.

Няма съзнание, нито идея у народа ни за някакъв по-определен култ към прагедите чрез тази

постъпка, нито пък по-определена, по-уточнена идея за прераждане на душата на покойници в лицата, които са наследили имената им, както се твърди в науката за други народи (Frazer, 1922, с. 374). Наистина на много места у нас се чува за такива именно наследници: „Ограл е кожата на дядо си“, съответно „Ограла е кожата на баба си“, но това говори повече за осъзнаване на биологическото наследство, отколкото на идеята за реинкарнация на душата.

Във вярванията на българския народ няма и най-малка следа от вярвания за прераждане на душите в смисъл на философските учения на древна Индия, древен Египет и у питагорците. Поне засега при наличните у нас проучвания и материали не може да се установи никакъв субстрат от древните траки, които са вярвали в превъплъщаването на душата и са предавали това вярване на древните гърци (Rohde, 1898, II, с. 31, 122, 129 сл.).

Едно задълбочено проучване на мотиви в нашия словесен фолклор като песента „Неразделни“ или приказките за появяването на героя във вид на птичка и други би довело може би до нещо положително във от поетическите обрати, метафори и символи. Интересно е само това, че в Родопите у българи с мохамеданска вяра в началото на нашия век е отбелязано, че душата след смъртта влиза в някое домашно или друго животно. Затуй до сегемте дена след издъхването пазят да не бият или измъчват животните, както и да не хлопат силно при затваряне на врати, прозорци и др. (Шишков, 1906, с. 10).

В. ВАМПИРИЗЪМ

1. Вярването във вампири съществува навред у българите⁶. Най-честото означение е *вампир*, с най-различни диалектни форми: *вампи́рин*, *вапи́р*, *вапи́рин*, *ва́пер*, *лепи́р* и гр. В някои села на Берковско (Бистр.) на вампира казват *тенѐц*, в Гоцеделчевско – *вампи́р*, *ступани́к* и *дедѐйко*, в Софийско – *уплътен вампир*, в Родопите – *гра́кус* (Шишков, 1906, с. 10, 11). На много места – *въркулѐк*, *вълкодѐк*.

Разрушаването на това всеобщо вярване е започнало отдавна, но все пак в началото на XX в. то е запазено и като жив спомен, и активно у някои българи – например преселените в Южна Русия (Державин, 1914, с. 177).

Пълно и вярно към края на миналото столетие е очертал вярата във вампири Иречек. Според него тя „тѣй още яката се държи сред българите, както и сред всички балкански народи. *Вампир* (вампи́рин) става някой умрял човек, когато малко преди смъртта го прескочи куче или котка, или ако отгоре му падне някоя вредностна сянка. Тялото лежи в гроба, но невидимият вампир се носи наоколо във въздуха и смуче кръвта на хората и животните. По селата около Котел на Нова година по нещите турят прѣне, за да не могат вампирите да влезат в къщите... Открият ли кой се е обърнал във вампир, гробът му се отправя (изравя), трупът се пробожда на гърдите с глогов кол, слага се връх накладен огън тѣй също от глогове храсте и публично се изгаря.

Това поверие във вампири е разпространено в цялата страна, но особено се държи в местност-

⁶ Освен изложените тук материали срв. и следната литература: Арnaudов, 1961, с. 616; Маринов, 1892, с. 41; Иречек, 1899, II, с. 861 сл.

та около Провадия. Там имат свои мажьосници, наречени *джададжи*, които се занимават с преследване на вампири. Тяхното главно свърталище е селото Девня“ (Иречек, 1890, II, 116-118).

За по-далечното минало притежаваме бележки от средата на XVI в.: „На 19 август 1557 г. нашият грагоманин Доминик разказва, че в България и Гърция някои умрели и закопани хора, които са били отлъчени от черквата или другояче безбожни, не гниели. Нощем влиза в тях дяволът и те излизат из гробовете и плашат хората и някои даже ги заразяват и отравят. Заради това ги изкопават и изгарят. Тогава всеки един от това място принася едно или две парчета гърва на огъня и поповете стоят при него с кадишници и викат „господи помилуй“ и гр. Същото се случило в самия Цариград, гдето на 21 май 1575 г. турците по просба на гърците изгорили тялото на един грък, който цели две години останал цял с кожата си. Някои приказвали, че са го видели още същата нощ след смъртта му, а според други излизал нощем и умъртвил петнайсе човека“ (Иречек, 1883, с. 43).

А българите павликяни, за да не се вампирят, са мъртвец, през 1828 г. извадили сърцето на умрелия (Милетич, 1905, с. 57).

2. Най-разпространеното название – думата *вампир*, е известна в стб. език *вжпырь, *вжпирь, оупырь със същото значение на зъл манистичен дух: словѣны клалн трѣбоу оупнрѣмь; попъ оупырь лихый. Напълно такава е думата и във всички други славянски езици⁷. Може следователно да се прие-

⁷ Срв. Miklosich, 1862; Младенов, 1941, с. 57; ВЕР, I, 1971, с. 117; Brückner, 1957, с. 594.

ме, че вярванията и представите в основата си са съществували още в преславянско време.

Може да се приеме до известна степен въз основа пак на етимологията, че и *върколак*, *вълкодлак* водят към общославянско познаване на разглежданите тука представи (БЕР, 1971, с. 206). И след погребението лица, които са държали за дохристиянските традиции, отричани и осъждани от църковниците, по всяка вероятност са означавани като вещици и върколаци. Такъв ще да е бил за тогавашните проповедници на новата вяра и традиционализмът, синът на Симеон Боян, който, за да бъде дискредитиран пред обществото и пред баща му, е обявен за върколак, магесник, който е могъл да се преправя на вълк и други животни, без обаче да е бил езически жрец или шаман, както се допуска (Бешевлиев, 1929, с. 166).

3. Най-честото обяснение у народа за вампиряването на един мъртвец, умрял от естествена смърт, е, че той, преди да бъде погребан, е бил *прескочен* от котка, от кокошка или от друго някое животно или е паднала някаква *сянка върху него*, или по разни други причини. Твърде често като причина се изтъква греховността на мъртвеца: „Душата, ако е много грешна, ангелът я напуска и тя, гадена под властта на дявола, скита се на земята, страда и се мъчи. Такава душа се уплътява, т. е. става вампир, и като пламтеник ходи по земята, додето не бъде убит“ (Д. Маринов, 1914, с. 228, 229).

Интересно е вярването, отбелязано пак от Д. Маринов, че много старите хора след смъртта си се вампиряват поначало. На това основание съществуват и ругатните по адрес на някои стар-

ци: „Той е цял вампирин“, „Да го бог убие и вампирин, ега“ и гр.

В много места по селата (на Панагюрско) освен това вярват, че когато някой умре от рана, вампирява се и ходи по къщата, та прави злини, затова го изкопават и го горят (Чолаков, 1872, с. 42).

Вампири стават и хора, чиято смърт е била неестествена – обесен, удавен, убит (Захариев, 1918, с. 146).

4. Гробът на вампирясал се мъртвец се познава по известни външни белези. Така в Охрид казват: „Видиш ли дупка на некой гроб, знай, че умрелият се е вампирясал“ (Спространов, 1898, с. 60), или пък, че гробът на вампирясан мъртвец хлътвал (Каравелов, 1860, с. 160). Във връзка с това е и клетвата „Ега ти се гроба прогъни“. На някои места това хлътване на гроба се смята и като знак на греховност (Шанкарев, 1891, с. 151).

5. Разказите и анекдотите за вампири из българските села са извънредно много. Може с право да се каже, че няма селище, в което да няма по няколко такива „предания“ (Маринов, 1892, с. 41), които често са свързани и с определени, известни на разказвачите лица; те са често техни роднини, близки, познати. Често пъти разказвачите подкрепят „достоверността“ на разказите си с лично – волно или неволно, участие като например разказ на стара жена от Горни Окол (Сам., 1946 г.): „Напред стаяа вапирье – давеа, налегне ме на устата, па че мецаш, че мецаш, ако нема некой да те отбранъи, че те удави. Сега, откъ сека неделя фанъа да служба летургия, нема вапирье. Я, еднаж ме налегна, мецах, мецах, па старъо станъа и рече, у-у да го... това вапирин билъ! И он оттам, та през

вратата исфръкна навонка"... Многобройни откъси от такива разкази са приведени по-долу при характеристиката за вампира и способите за унищожаването му.

6. Характеристиката на *вампира* е многообразна. Външният вид най-често е неопределен, той се явява във вид на човек или на разни животни, явява се винаги нощем; обича да произвежда шум в жилището, по таваните, по полиците; чупи и обръща съдини, язди и измъчва добитъка, като пие кръвта му, натиска и измъчва хора, особено близките си, сношава се полови със съпругата си (съответно съпруга си) вдовица, което става винаги въпреки волята ѝ. Ето няколко разказа: „Всяка нощ изпъжда кравите: фучал като рудан: праниите грехи, които били слагани в една каца, всяка нощ ставали кървави. Цялото село се забъркало и всички се бояли да спят вече по домовете си. Когато отишли на гроба, „ей солкова дупка!“ Па направили от решето, колаци с мед и шербет, па ги сложили на кръстопъта вън от селото и рекли: „Всичко сме му сторили, хайде на пазар да иде!“ И от тогаз го нямало вече“ (Момч. – См.).

Вампирът отваря и изпъжда добитъка из кошарите, души хората, разхвърля покъщината, язди коне из полето и др. (Захариев, 1918, с. 146). На места някой вампир се явявал с погребалния си покров и с китките, както е бил погребан (Бояджиева, 1931, с. 212). „Вампирина е като сенкя, върви пред теб, ама го не видиш“ (М. кл. – Паз.); „Стопаник на къща и вампир – се едно: нощем тропя по вратите и по тавана“ (Либ. – Гоц.). В Угърчин си представят вампира като „висока и едра човешка сянка, която се виждала много добре. Бил без нос и с големи ноздри“

(Радоев, ръкопис). В с. Баня (Пан.) „вампирия се човек, който не е ходил в черква. По странство ходил един вампир, па сбъркал пътя и на 40-то не успял да дойде на гроба си, затова често след 40-те ходил, па чукал паниците по полиците из къщи. Разпразят, че дохождал нощем, паниците трошел и никога го не видувал. Па душата требе да е, сетне като пихтия ставал“ (Поибр. – Пан.).

В самото Панагюрище смятат големите нощни пеперуди за вампири и ги наричат „вещерици“. „За старите баби казват, че (като умирали – Хр. В.) ставали *вещерици* и нощя пили кръвта на отрочетата и се преобразявали на пеперуди; затова по къщата, като съледат в някоя стая от големите червеникави пеперуди, които наричат *вещерици*, всичките домашни стаят да я гонят и, докле не я убият, не се успокояват, да не умъртви някого“ (Чолаков, 1872, с. 42, 43).

Между всичките представи и вярвания за вампирите е и това, че въпреки всичко *те са и страхливи същества*: боят се от шипка, затова до мъртвеца слагат шипкова пръчка, та да го убоде, когато започне да се вампирясва (Либ. – Гоц.). В Свиленградско на растението *Ruscus aculeatus* казват „вамписки бодил“, защото го слагат по къщите против вампири (Китанов, ръкопис). Вярва се, че „кучета-съботници“ (окучени в съботен ден) могат да виждат нощем вампирите (Каранетров, 1893, с. 122). Вярва се още на много места, че вампирът се бои да минава през вода и се страхува изобщо от вода, лампа и огън.

Вампирите са и *наивни*, могат лесно да бъдат измамвани. В Бели Искър изпращали един вампир на сватба: излъгали го и го качили на една кола,

изпрегнали воловете край селото и оставили там колата. През нощта гошъл вълк и го изял. И в Говедарци (Сам.) вярват, че вълците обичали да давят вампирите. Съществуват много анекдоти и разкази за наивността им (Басанович, 1881, с. 108, 109). Банатските българи вярвали, че вампирът обичал да яде пръст. Затова преди стотина години, когато върлувал вампирът, някой си Бегов, роднините му го подмамили с един чувал пръст от гроба му, като му пускали по пътя малко от нея. Така го отвели до реката Муреш, в която хвърлили чувала с пръстта и вампирът скочил по него и се удавил във водата (Телбизови, 1963, с. 201, 202).

Вампирът прави пакости обикновено до 40 гена и ако дотогава „не се устройи“, т. е. не го убие вампирджия или вълк не го разкъса, той се окостенява и става още по-страшен (Захариев, 1918, с. 146). Доживее ли до шест месеца, вампирът получава плът и става човек, какъвто е бил и преди смъртта си, само че няма нокти, костите му са хрущялни. Такъв укостенен вампир отивал да живее далече в друго село, где то не го познават и там се занимавал с търговия или занаят. Той се жени, както всички хора, и има деца, които после стават „вампирджии“, защото могат да виждат вампирите и да ги убиват. Такива вампири ставали много пакостливи, ако преживеели до три години⁸. Широко разпространено е вярването, че другояверците често стават вампири⁹.

⁸ Маринов, 1914, с. 217; срв. и Парашкевов, 1907, с. 393 и Ранов, 1941, с. 35.

⁹ Срв. Маринов, 1914, с. 76; Шанкар, 1906, с. 10, 11; Любенов, 1891, с. 21 сл.; Вакарелски, 1935, с. 404.

Страхът от вампирите е бил много голям у народа: „Чуе ли се, че едн-кой си се увампирил, всички изтръпнуват от страх, дори и из околните селища“ (Захариев, 1918, с. 146). Този страх поддържа и мерките за премахването, унищожаването на вампирите.

6. В много случаи отстраняването им става *чрез плашене*: по вратите на жилищата и по дворските огради слагат черепи от животни, от които вампирите се плашат и не влизат (Захариев, 1918, с. 146). Другаде окачват по вратите слънчоглед: от него вампирите се плашели, или правят магия: прекадяват гроба с тамян, сложен на керемида, взета от пуста къща, след което захвърлят керемидата надалеч и казват: „Кога керемидата проходи, тогава и ти да проходиш“ (Маринов, 1892, II, с. 276, 277).

На някои места се вярва, че вампирите ходят само зимно време. *Първата гръмотевица ги унищожавала* (Маринов, 1892, II, с. 276, 277). В някои селища смятат, че влезлият вкъщи вампир може да бъде прогонен само ако *самното желязо* – желязото за чукане на сол, *бъде хвърлено подире му* (Досп. – Сам.).

За да унищожат вампир, понякога изравят мъртвеца и го *попарват* с вряла вода и с вряло вино и зехтин, или промушват пъпа му, пробиват сърцето му, отсичат главата му и я преместват¹⁰. В Дебър и Дебърско се вярва, че вампирът може да бъде унищожен, ако го ухапе черно куче, ако вампирджия го застреля или ако изгорят трупа с негасена вар в разкопания гроб (Велић, 1902, 437–459).

¹⁰ Шанкар, 1891, с. 151; Вакарелски, 1935, с. 406; Маринов, 1892, I, с. 44.

В. Чолаков (1872, с. 42) привежда следния разказ: „Една година в с. Пещера един дюлгерин от дружината на майстор-Петър Кавоолу паднал от върха на една ограда и се утрепал и го погребали. През нощите се тропало у дома му и майсторът подир няколко дни забира тайфата си, отива, та разкопавал гроба му и, като го видели надут много, по заповед на майстора изпразнили всичките по един пущов върху му и го направили като решето, после го извадили из гроба и го изгорили с тръни клетника.“

В Ботевградско разпъждат вампирите, като окачват на вратата на къщата сито и решето и казват: „Когато плътеникът преброи всички тези гупки на ситото и решето, тогава да влезе вътре.“ Плътеникът не може никога да ги преброи, а винаги обърквал при броенето си и, щом се съмне, той бяга от светлината. Ако би да се случи да му се каже името, тъкмо когато петлите пият през нощта, той ставал на пухтия (Стамболиев, 1905, с. 58).

П. Оджакوف, български юрист, пише в статията „Узаконен самосъд“ за съдебни дела за *изравяне на мъртвец*, смятан за вампир и причинител на много нещастия и бедствия: „Други пък, защото им се случвали разни нещастия на деца и добитък, изнамерват, че за това бил виновен едн-кой умрял наскоро селянин. Сговарят се селски и во главе на кметство и свещенство разравят мъртвеца и го изгарят с газ, че като уж бил се ввепирил и ходил да им одушва обците, децата и булките“ (Оджакوف, 1894, с. 751).

Могат да се приведат много данни за подобна общоселска борба с вампирите (срв. Державин, 1914, с. 156). Същевременно особено в югозападните български краища е било разпространено и

убеждението, че с вампирите могат успешно да се справят само т. нар. вампирджии (срв. Шапкарев, 1891, с. 151).

7. Вампирджииите, наричани още *джинджии*, *джанджии*, притежавали способност да виждат подобни същества, за това те слагали някаква тревка под езика си (Филиповић, 1939, с. 494), а другаде си служели със силата на икони (Иречек, 1899, II, с. 861, 862).

Понякога вампирджииите улавяли жив вампир. Така например в с. Кортен (Новоз.): „Един станал вампир и ходил из обците. Па го уловили джиджии и го сложили в един казан да го варят: че пущи – казува – в казаня. Изпълнил се казанът с кръв. Обците взели да мрат от него, но като го сварили, престанали да мрат!“

Както съобщават Н. Станев (за Великотърновско) и К. Шапкарев (за Охрид), в последната четвърт на XIX в. наивността на народа е била користно използвана от „професионалисти“ вампирджии. Такива специалисти са викани от Цариград, че и чак от Мала Азия¹¹.

Обща за българите е представата, че убитият вампир се обръща на пухтия¹².

8. Във *върколаци* се обръщат загиналите, починалите от неестествена смърт престъпници. Когато загине някой такъв злосторник, изедник по горите и полетата, и дивите зверове разнесат и изядат тялото му, душата му става *върколак* –

¹¹ Станев, 1942, с. 238; Шапкарев, 1968, с. 547, 548; Борђевић, 1932, с. 94

¹² Стамболиев, 1905, с. 58; Карапетров, 1899, с. 122; Филиповић, 1939, с. 494

нечист, зъл, отмъстителен дух. И той, неприеман на небето, оставал трука, на земята, да се мъчи с години, докато изкупи греховете си. Той обитавал из пуссти ханища по кръстопътищата, пуссти вогеници, развалини, из горите. Той имал само едно око на челото, голямо колкото лице. Прогонват го със светена вода и слагане кръст на мястото, где то е бил убит (Маринов, 1914, с. 221).

От рода на вампирите са всички демони, които според народното вярване произлизат от почивалите от неестествена смърт. Между тях особено често във вниманието на народа се налагат душите на умрелите некръстени деца. Тия души стават т. нар. *нави*, *навяци*, които като демони главно измъчват, дори умъртвяват родилките. В корена на думата *nav-*, *pu-* се крият и думите *унылый* (рус.), *unavený* (чех.) – отпаднал духом, уморен – близка отсянка на покойник, починал.

9. Вярвания във вампири и в подобни гемонични същества има у много народи както в Европа, така и на други континенти (срв. Краус, 1908, с. 124). За изясняване на генезиса и естеството на тия вярвания и на практиките, свързани с тях, е достатъчно да се приведаат в сравнение с тия, които са по-близки до нас.

У народите в Югославия съществуват различни и множество подобни на българските вярвания за вампирите, като между другото се вярва, че само младите, под двадесет години, мъртви не се вампирясват. Според Ф. Краус в Босна и херцеговина, и мюсюлманите вярват твърдо във вампири, или както казват „*veruđa ko da ima bog na nebu*“.

Белегът, че даден мъртвец се е овампирил, е хълтане на гроба му или изкривяване на кръста.

„Вампир“ или „вукодлак“ у тия народи означава същество, което съществува до 40 гена след погребението на мъртвеца, като излиза из гроба, измъчва хората по домовете им и изсмуква кръвта им. То бива най-често в човешки образ, кървавочервен, както казват „*crven kao vampir*“, или във вид на някакво животно. В 1731 г. в едно сръбско село край Морава са били засвидетелствувани множество умирания, които приписвали на две вампирясали жени (Краус, 1908, 124–139). Излезлите от гроба вампири според вярванията могли да бъдат издавени от вълци Ђорђевић, 1933, с. 95, 97).

Широко разпространено и в Югославия е вярването, че вампирът може да бъде унищожен с кол от злогина¹². Тази честна практика там е породила и клетва „На путу му броч и злогово трње“ (Краус, 1908, с. 125).

Много честна е била практиката да се горят труповете на набедени вампири, та е станало необходимо да се забранява в Душановия законник „И людин ко је с влъхством оузимаю из гробовтере нх съжежоу, село које тозние оучини, да плати враждоу: аколи воуде поп на този да моу се оузме поповство“ (Niederle, 1911, с. 234). Обстоятелството, че у нас няма и помен за редовно изгаряне на труповете нито у Й. Екзарх по времето на цар Симеон (893–927), нито в отговорите на папа Николай I от 866 г., показва, че у сърбите имаме по-късно засилено суеверие и като най-ефикасно средство за борба срещу вампира е прибягване до разкопаване и изгаряне.

Като предпазно средство пак у сърбите е

¹² Вратић, 1902, с. 292, 293; срв. и Краус, 1908, с. 126, 133, 134 сл. Редица подобни случаи има у Филиповић, 1961.

засвидетелствувано обипалването на гроба с изгаряне на кълчища или с посипана сярка или барут около гроба¹⁴.

Представата и вярването за укостенял вампир и за връщането му у дома, за съжителство със съпругата си, която дори забременява от него, е също популярно у сърбите и хърватите и у циганите в тия земи¹⁵.

10. У другите наши съседи – гърците, имаме почти пълна еднаквост в тази областна духовната култура. Вампирът у тях се нарича *βουρколаκας* – с различни диалектни форми, по-важна от които е *βουλколаκας*. От същата дума има и глагол *βουλκολαχιαζω*. Известният познавач на новогръцкия бит Б. Шмидт приема основателно (по Я. Грим и Фр. Миклошич) славянската етимология на думата. Този термин у гърците е най-популярен, докато такива като *καϊαχаво*, *ανικα* *Θήμενος* и други са само регионални. И този вид вампир произлиза от мъртвец и е напълно идентичен с нашия „вампир“.

Причини за вампирясване са греховност, самоубийство, убийство от гръм и друга стихия, прескочен от животни мъртвец и др. Вампирът чука нощем по вратите, посещава домашните си, събаря, чули и размества мебели, спи при съпругата си (съответно съпруга си), души домашните животни.

Съществуват и пословици в смисъл „Вампирът от роднините яде“, „Вампирът напада по род-

¹⁴ Krauss, 1908, с. 130; срв. и Филиповић, 1950, с. 42 сл.

¹⁵ ZbNŽO, III, 1880, с. 258; Polivka, ZbNŽO, VIII, с. 175; Ђорђевић, 1933, с. 97.

нинство“, „Храната му – кръв и черен гроб от роднини“.

Интересни са вариантите за заковаване на тялото на вампира, за разкопаване на гроба му и др. Б. Шмидт приема, че част от представите и обичаите, свързани с вампиризма, у съвременните гърци са заети от славяните, но все пак друга част според него има началото си още в елинистичната епоха, като се позовава на Платоновие Федон, где то е казано за душите на лошите човеци, че блуждаят около гробовете си.

Едно от последните средства за освобождаване от вампир у съвременните гърци е изгарянето на тялото му или сваряването на изваденото му сърце (Schmidt, 1871, 156–169).

Според Б. Шмидт вярванията за вампира се срещат и у турците, и у моските албанци, и у румънците в Сегмизградско (Schmidt, 1871, с. 162; Andree, 1882, с. 88). Що се отнася до вярванията у турците в това отношение, те са действително подобни и еднакви с тия у християните, поне доколкото са описани в Сърбия (Ђорђевић, 1932, 93–95).

11. Изобщо у всички западни славяни вярванията въз вампири и средствата за тяхното унищожаване – чрез изгаряне, с пробождане, с отсичане на глава, чрез разрязване на стъпалата и др., според Е. Шнеевайс са до късно необикновено живи¹⁶. Най-стар спомен за вампир у тях имаме още от VIII в. – 765 г.¹⁷, а през 1252 г. заради братоубийство дукът Абел от Шлезвиг бил сметнат за вам-

¹⁶ Schneeweis, 1931, с. 102; срв. Wollman, 1921, кн. 1, с. 49

¹⁷ Niederle, 1924, с. 44; срв. и Leger, 1901, с. 200.

пир и бил прободен в ковчега с кол. Известни са и други случаи (срв. Vollman, 1921, кн. 1, с. 48, 49).

Много подробно описание и характеристика на тези вярвания и обичаи у словаците е дал Ян Мяртан (Mjartan, 1953, 111-127). Онова, по което се различават от нашите, е, че този, който ще стане вампир, се отличава по нещо още през живота си: роден е с два зъба (Wollman, 1921, кн. 2, с. 9, 10, 16, 17); има два върха (вители) на главата; ясната му страна е топла, лявата – студена, което значело, че има две души, две сърца, едното от които живеело след смъртта във вампира (Mjartan, 1953, с. 113, 114). И у словаците вампирясват магьосници, чародейци, грешници изобщо. У словаците вампирът вреди не само на родствениците си, но на всички. Затова и унищожаването му е грижа на целия колектив.

Разкази за мъртви, които излизат от гроба и мъчат живите си роднини, има и у чехите (Kořak, 1879, с. 197, 198). Тях сравнително с другите славяни и немци е разгледал Фр. Волман (Wollman, 1921, кн. 1, 2).

Еднакви със словашките и чешките са и вярванията и обичаите у лужичани и поляци. За лужишките много конкретни сведения дават Е. Шневайс и Е. Векенщедт¹⁸. Полските вярвания и обичаи също са добре описани¹⁹, а някои са претързгачени и в художествената литература (Реймонд, 1935, с. 510).

¹⁸ Veckenstedt, 1880, с. 354, 355, 359 сл.; Schneeweis, 1931, с. 100.

¹⁹ Andree, 1878, с. 81, 82; срв. и Falkowski-Pasznicki, 1935, с. 79; Moszyński, 1913, с. 19, 26; Jaworczak, 1936, с. 96.

12. Разглежданите вярвания и обичаи са широко документирани в миналото у източните славяни. Те са добре познати у украинците (Матов, 1892, II, с. 142), където е имало и изравяне на мъртвици и изгарянето им; и забиване дълбоко кол в тялото (Andree, 1878, с. 82, 83); и отсичане главата на трупа и слагането ѝ в краката му и изобщо прилагане на разни средства, за да се попречи на мъртвеца да се върне от гроба (Bogatyrcev, 1929, с. 123, 124). На умрелите некръстени деца душите ставали „русалки“ или *мавки*, *навки* (Зеленин, 1916, II, с. 117, 118, 158, 259), както и у нас – *нави*.

У русите вампирът, както у нас съдържа качествата на т. нар. заложные покойники, т. е. на неестествено умрелите. Между другите такива стават след смъртта и магьосниците, удавниците и други, които излизат нощем из гробовете и злодействуват между хората, ако не са им нарязали преди погребването петите или не са били пробити с осиков кол. Ако това не е сторено преди изравянето, изрязват тялото после, преместват го в друг гроб и пак извършват горните операции (Зеленин, 1916, II, с. 2, 28).

У русите още през XI в. се споменава за съществуването на някой си поп, наречен „упир лихой“. За XI-XII в. в древна Русия е вече засвидетелствувана вярата във *вълкодлак* (Wollman, 1921, кн. 1, с. 47). Вампирът, наричан и „леший“, казвал за себе си: „Аз съм човек като всички хора, но аз само кръст нямам, аз съм прокълнат, майка ми ме проклела“ (Зеленин, 1916, II, с. 24). Изгарянето на тялото на Лъже-Димитрий в Русия служи за илюстрация на вярването, че само с пълното унищожаване на тялото е възможно да му се попречи да безпо-

кои останалите живи (Харузин, 1905, с. 210).

13. Вече бе изтъкнато, че балканските народи имат вярване и обичаи, сходни, почти еднакви с българските. Това се отнася и за унгарци и фини, и за естонци и ливи, както и за исландците²⁰.

Под на север, у германските народи вярванията във вампирите, са също така широко и от ранни времена отбелязани²¹. И тук при съмнение, че някой се е вампирясал, разравят гроба и забиват кол във врата на трупа (Andree, 1878, с. 86) или го изгарят (Naumann, 1921, с. 56, 57). Това е документирано у тях още в XI в. (Lippert, 1882, с. 411). Според Р. Андре вярванията за вампири у германците се срещат предимно в места, където са прониквали некога славяни, но следи от тях има и в чисто германски райони (Andree, 1878, с. 86).

Вярванията за душите на умрелите *некръстени деца* са познати в различни варианти и на германците, французите и англичаните²².

Вярвания и обичаи, свързани с вампиризма, са били достояние на твърде много народи и в древността (римляни, гърци, индуси и др.) и по-късно²³.

14. От целия преглед е ясно, че имаме общо-

²⁰ Зеленин, 1916, II, с. 48; срв. и Сендрей, 1951, с. 10; Bednarik, 1939, с. 66; Mjartan, 1953, с. 89; Loorits, 1932, с. 182, 190; Loorits, II, 262 (№ 89); Manninen, 1922, с. 39.

²¹ Срв. Andree, 1878, с. 82, 83, 86, 87; Lippert, 1882, с. 411; Andree, 1896, с. 228.

²² Мамов, 1896, с. 154; срв. Gennep, 1932, II, с. 545 сл.; Coulange, 1908, с. 10; Wollman, 1921 (XV), кн. 1, с. 47.

²³ Срв. Schmidt, 1871, с. 170, 171; Coulange, 1908, с. 10, 11; Saussaye, 1897, I, 133-134; II, с. 199; Rohde, 1898, I, с. 270; II, с. 231; Naumann, 1921, с. 30, 31, 54; Ploos, 1882, с. 120; Andree, 1878, 89-92; Kreck, 1887; Зеленин, 1916, II, с. 47; Мамов, 1896, с. 153.

човешко вярване за душата като тясно свързана с материалната част на тялото и по-скоро с жизненоизбяващата се кръв. Представите за целостта, ненакъснеността на телесната конструкция са също условие за тясна връзка между душа и тяло. На тази основа са създадени и редица обяснения за вярата в демоничното проявление на мъртвците (във вид на *вампири*, *стриги*, *въркулаци* и др.), като вредители и отмъстителни на живите. На същата основа възникват и мерките за предпазване от вампири. Не може да не се приеме, че огънят бил най-първичното средство за предотвратяване на този опасен загробен живот на тялото. Върху предпазната сила на огъня почива и установеното реално изгаряне на трупа или в много случаи символично и магично „обипалване“ на гроба. Много понятни са и случаите на слагане запалителни вещества в близост до тялото в гроба. По-друго, пак реално начало имат всички обичаи за разкъсване на тялото: забождане на кол, насичане на стъпала, изваждане на сърце, сваряване на трупа или застрелването му и др. Затова може би има право Р. Андре, като твърди, че вярванията във вампири не съществуват там, където има погребения чрез изгаряне²⁴. Основателно е и мнението, че вампиризмът у германците, които до късно са изгаряли телата, е проникнал от славяните²⁵. Но в ранните исторически времена и у славяните телопаленето е било редовна обредност, която под влияние на християнството е била изоставена

²⁴ Andree, 1873, с. 80 сл.; срв. и Naumann, 1921, с. 58, 59; Schrader, 1917, с. 108; Харузин, 1905, с. 209.

²⁵ Kreck, 1887, с. 410 и др.; Andree, 1878, с. 80 сл.

(Niederle, 1911, с. 226). По-късното трупозаравяне естествено е допускало вече прояви на злобредни явления с неизгнлото тяло. И много естествено е, че и по време на трупозагарянето коренът на вярата във вампиризма навярно е съществувал, но по отношение на нередовните умирания, при които не е имало възможност телата да се изгарят.

Естествено е и това, че вярванията за всички състояния на душата след смъртта имат анимистичен характер, като отношенията към душата имат характер на култ, но по отношение на вампирското ѝ състояние е отношение на съпротивляване към всяка злина.

Така общото материалистическо обяснение, че в основата на вампиризма лежат явления от рода на халюцинациите²⁶, намира и конкретно историческо потвърждение в практиката на славяните и специално на българите.

Г. ЗАДГРОВЕН ЖИВОТ

1. Обикновената представа на българите за възнасянето на душата до онзи свят, след като напусне тялото, е, че бива *отнасяна от Архангел Михаил*. Типично е и схващането, че при умиране душата излиза през устата и *дохожда ангел да я вземе* (Тр.).

В някои случаи се говори само за отиване на душата „пред бога“ – „да му се поклони“ (Молерови, 1954, с. 388), както и у други народи, макар и във вид на гълъб (Genner, 1932, с. 180, 181). У нас в някои

²⁶ Bogatyrev, 1926, II, 4–6; Wundt, 1910, 464–466.

места си представят, че тя се качва по стълба до небето. Това намира успоредица и в някои народни анекдоти.

На много места из България се вярва, че душата на малките деца, щом се отдели от тялото, отлита направо на небето като пиленце. А общо душите след 40-те дена „отиват на хаджилък“, гдето имало една голяма врата, водеща за обиталището на мъртвите. Ако влезеш в тази врата, няма да видиш нищо, а само ще чуеш еднообразно бръмчене, като от множество пчели (Баня – Пан.).

2. Подобни вярвания и представи са отбелязани и у много други народи²⁷. В много случаи известни състояния на агонията у нашия народ се означават с *преумиране, премиране, пренасяне*. В такива случаи по цяло Пазарджишко вярват, че душата отива до загробния свят („на оне свет“) и се връща, та разказва какво е видяла и кои от преди това умрелите е срещнала, как и за какво е разговаряла с тях. Вярване в „пренасяне“ съществува и навред по българските земи. От материалите на Д. Маринов виждаме, че „когато човек се пренася, умирачката не дохожда, а идва само св. Архангел Михаил, та зима душата и човекът става неподвижен, като че е умрял... Св. Архангел, като земе душата, води я на оня свет в рая и пъкля, показва ѝ всичко, вижда всички, разговаря се с мнозина свои умрели сродници и, като се свърши всичко, връща я пак в тялото и човек пак оживява“ (Търн., См. и Северозападна България). Разказват се много конкретни случаи на такива оживявания, някои от които са много драма-

²⁷ Lazar, 1910, с. 172; Loorits, 1927, с. 261; Ficher, 1921, с. 81; Драгоманов, 1892, VII, с. 267 и др.

тични²⁵. Това „пренасяне“ е отразено твърде картинно, реалистично и в художествената ни литература от М. Георгиев в разказа му „Бае Митар пророкът“ (Георгиев, 1961, 207–209 сл.).

3. Интересни са конкретните представи за стигането до загробния свят. Вече посочихме представата за колективно пътуване на душите у българите. Ве разгледано във връзка с поставянето на монети у мъртвия и вярването за реката, която отделя света на живите от другия, загробния мир. Тук ще изложим някои по-разгърнати народни представи за самото пътуване и близането в света на мъртвите. При пътуването си за рая душата трябва да мине през 40 съдия, които я съдят, като я мерят на везни. При последния, най-големия съдия, като я измерват пак според делата ѝ, записани от ангелите и дяволите в „тефтерите“, я закарват или в рая, или в пъклото (Кепов, 1936, с. 110, 111). При измерването на душите ангелите защитава душата, а дяволите се окачват върху везните и се стараят да я отмъкнат на своя страна.

Според други източници, за да стигнат до „онзи свят“, душите минават най-напред през пусто и мрачно поле, през което те трябва да си светват със свещ. След това минават през друго поле, обрасло с тръни и глогове, при което, за да се премине, душите трябва да са обути най-малко в цървули. След това поле те стигат до широка и дълбока река, която е граница между този и онзи свят. Тук за всяка душа става проверка в шефтер, в кой-

²⁵ Срв. Маринов, 1892, с. 278, 279; Маринов, 1914, с. 226; Георгиев, 1961, 207–209 сл.

то е писано дали на земята е била на изедник, убиец, хайдук, магьосница, развратница и друг тежък грешник. Тук гледат също душата не е ли на самоубиец, удавник. Такива души се връщат, скитат се из пъмнината като пътеници, върколаци и други и се мъчат дълго време, докато изкупят греховете си. Затова те се връщат при домашните си да ги молят да платят дълговете им. Реката според вярванията се минава с лодка, за което душата трябва да заплати. Затова тя трябва да има пари у себе си (Хаск., Ботевер., Ихт., Новоз., Търн., Лов. и Габр.). Като минае реката, душите биват посрещани от добрите им дела като бели гълъби и от лошите им дела като черни врани, предвождани съответно от ангели и дяволи. Така стигат до вратата на вечността. Там има теглилка, на която се претеглят добрите и лошите дела. Дясното блюдо на тази теглилка е с посока към рая, към изток, другото – към пъклото, на запад. Всяка душа застава под теглилната. Гълъбите кацват на дясното блюдо, а враните – на лявото, и според това кое от блюдата натежи, натам отива душата (Търн., Габр., Елх., Хаск., Б.) (срв. Д. Маринов, 1914, с. 232, 233).

4. Представата за загробния свят у народа е доста неопределена. Смесена с известни християнски внушения от проповеди и изображения по черкви и манастири, тази представа е някак разкъсана, нецялостна и непоследователна. За него се говори и с вяра, и с известна ирония: „Кой знае, кой ка е отишъл там, се не е върнал да каже дали е по-добро, или е по-лошо. Се трябва по-добро да е, та не се е върнал“ (Пойбр. – Пан.).

Може би най-новото от всички вярвания по отношение на загробния живот е за загробното

пребиваване на душата „на небето“, в християнския „рай“ или „пъкло“ при бога, една представа, която в тия си форми народът си е изработил главно въз основа на християнската проповед.

Загробният живот се схваща изобщо като продължение на земния. Съществува и схващане, че „на другия свят няма умиралка“. „Тува (на земята – б. а.) сме гости, там сме засвя (за вечно – б. а.) и кинату нагодим на свой свят, такова ще найдем и там“ (Шишков, 1907, с. 7). В стар ръкопис от Габрово е отбелязано: „Сичкити оръ нъ ондзи свят щъ съ се толкус млади, колкуту бивъ чияк нъ трийсъ и три гудини, зъщоту ъи умрял Исус Ристос на толко“ (Стойков, 1898, с. 97).

Общо е обаче вярването, че „онзи свят“, както обикновено се нарича загробният свят, се състои от *рай* за праведните, и *ад* или *пъкъл*, *пъкло* – за грешните. Само у българите католици има и междинно място – чистилище, което у банатските българи се нарича *пургаторе* (Телбизови, 1963, с. 234).

б. *Раят* според народното вярване е като хубав парк с всякакви цветя и дървета, с чешми и извори. В този парк е вечна пролет, осветлявана от голямо слънце. В него се чуват хубавите песни на ангелите. Той се намира на първата дупла на небето. На по-горните дупли са ангелите, светците и на най-горната – господ. Праведниците са облечени в бяло, като сенки се движат. Те там нито ядат, нито пият, но пред всекиго е сложено онова, което с ръката си е подарявал на хората, или онова, което близките му са раздавали на задушница (Маринов, 1914, с. 334).

Според банатските българи на оня свят всеки отива при близките си – родители, деца, съпруг,

съпруга. Душите на децата отиват направо в рая. Там отиват и душите на праведните. В „пургаторе“ (чистилището) – каквото у православните не съществува, отиват душите на тези, които трябва да се очистят, а грешниците – в „пъкъл“. Душите на самоубийците се лутат вън от загробния свят до времето, когато им е било определено да живеят на земята (Телбизови, 1963, с. 234).

Друга представа от Ломско: раят е на небето като „хубава градина“, на средата с голямо дърво. Праведниците сядат там на редове и отделно: мъже, жени, момичета, ергени. Пред всекиго има трапеза, на която има това, което роднините им принасят за помен. Пред ония, на които „приноси“ не правят, няма трапеза. Душите не говорят никак, нито ядат, нито пият; в ръцете си държат по една кърпица, с която се търкат, това е кърпицата, подарена при погребението на присъстващите. Всички души са на възраст 30 години. Те живеят в рая без грижи, мълчат и гледат мъките и страданията на грешните в пъкъл, който е под рая. Той е „неугасим огън“ и душите на грешниците горят и се варят на камран (Басанович, 1891, с. 106). Или (в Битолско) „Раят е хубава градина – място на праведните и на безгрешните деца, а адът – място на вечни мъки; според степента и количеството на греховете душите биват хвърляни до душите в пещ с неугасим огън или в казан с разгорял се камран“ (Ангелов, 1895, с. 124).

В различни места в страната съществуват и някои по-подробни представи за живота на душите в рая. Така например, ако умрелият е убит, той носи кърваво облекло там (Петровић, 1907, с. 483).

В Самоковско вярват, че облеклото на мъртвите в рая се състои само от кумовата риза, получена при кръщаването (Марков, 1895, с. 268, 269).

Много по-постоянна е представата, че в рая умрелият се вижда със своите по-рано починали роднини. В едно оплакване се казва, че умрелият го чакат там всички роднини, че излизат да го посрещнат. Но ще го познаят само по гласа му, ако заплаче, като ги види²⁹. Обща е представата, че съпрузите отново се събират.

Ако вдовец се ожени за девойка, на „онзи свят“ ще се събере с първата си жена, а девойката остава самотна или става слугиня на първата жена. Това се отнася и за момци, оженени за вдовици. Има и вярване, че мъртвите излизат в глуха доба по полунощ из гробовете си и си ходят на гости един другиму или се само разхождат по гробищата³⁰.

Отбелязахме вече вярванията, че само деца-та до 9 години са безгрешни и отиват направо в рая. Същото се отнася и за неженените момичета и момчета (Шишков, 1906, с. 11). За умрелите деца *бозайничета* се вярва, че изплакват, т. е. с плача си изкупват греховете на майките си. Затова било добре на всяка майка да умре малко дете (Ецов, 1895, с. 231). Според други: те стават ангелчета и се застъпват пред бога за своите родители (Маринов, 1892, с. 276).

Има вярване и за това, че грешници в ада могат да бъдат извадени оттам, ако живите правят

²⁹ Марков, 1895, с. 268; Котляревский, 1893, с. 231; Илиев, 1890, с. 57; срв. Маринов, 1892, 275–276.

³⁰ Филиповић, 1929, с. 57; Ецов, 1895, с. 130, 131; Маринов, 1892, с. 244, 276; Маринов, 1914, с. 247.

постоянно молитви и подаяния на бедни и на църкви за тази цел (Маринов, 1914, с. 236).

6. Какво представлява адът за някои, се вижда от едно образно описание на М. Цепенков: „Вечната (т. е. адът — Хр. В.) бил еден дълбок дол, що око човечко не можело да го догледа и преко той дол имало мост от влакно и секој човек, що ќе е умрел, ќе поминел на влакното преко вечне (гжевнемот) и, ако е грешен чоеком, щом се качи на влакното и кинуса по него да оги, ќе се скини и ќе падни чоеком внатре во вечна, а пак ако е праведен чоек, едно ќе се качи на влакното, за да върви и веднош ќе му се стори еден широк мост и търчиница ќе си помини и во рай ќе си влезе.“³¹

Много апокрифни песни съдържат подобни представи за възен мост до рая над пъклото (Вранска, 1940, с. 179, 180).

Разни форми на адски мъчения на грешници — блудници жени, крадци, терзачи, убийци, крадци-воденичари, вражалци, прелюбодейци и др., са илюстрирани по стенописите на църкви и манастири. В Родопите си представят наказанието на воденичар, който вземал повече уем (заплащане в нату-ра), отколкото селото му е определило: „кугату умре ждъ идъ праву фаф жъндема и ждъ му наврот на щията вугяничния камън“. И мъченията на грешните са в зависимост от победението им приживе, например ако видиш мравка и не я убиеш, тя ще ти носи вода в пъклото. А ако на бръмбър (стършел) направиш такова добро, той поддържа огъня в пъклото (Ецов, 1900, 2, 237).

Някои хора в Прилеп при рязане на ноктите

³¹ Цепенков, 1894, с. 73; вж. и Кенов, 1936, с. 110.

на ръцете си скриват отрязъците в пояса си, „за да му се найдат за на мой век, за да се бранят от пците како со каменье“ (Цепенков, 1892, с. 142).

7. И все пак независимо от гореизложените представи много често се среща, и то не отскоро, щом е отразено и в народните песни, чисто *материалистическо схващане* за загробния живот. То се вижда в поговорки от типа на „Това си и остава на човека: що си изяде и попие на този свят, а то като умре, нищо не остава от него“. В оплаквания и песни:

Како земя ќе те клаам,
на цървите да те даам.
(Спространов, 1894, с. 23)

Или:

Стоян продума от гроба:
„И чуя, либе, и видя,
ала не мога да стана:
черна ме земя притуска,
тѣнка ми снага мухляса,
змия ми очи изпила,
в коса ми гнездо извила,
шари змийчета извела.
(Маринов, 1914, с. 236)

8. Под влияние на църквата има известна представа у някои и за второто *пришествие*, когато мъртвите ще възкръснат и ще отговарят пред господ. Интересни сведения за това публикува Д. Маринов, на когото отговарят: „От бога всичко може; ако може мъртав да проговори (има

предвид песните – Хр.В.) из гроба; ако може мъртав да излезе от гроба (песента за мъртвия брат – Хр. В.), защо да не могат и всичките мъртви да станат из гробовете. Но аз не знам!“ (Маринов, 1914, с. 236, 237).

9. Съпоставянето на българските традиционни вярвания и представи за загробния свят и живот и тези на другите народи показва и големи различия, и сходства. Сходството се установява и с други християнски народи (на базата на християнската идеология) и с Изтока (въз основа на влиянието на древноритичните представи върху християнството) (Нгозпѹ, 1940, с. 97, 98). Известна близост с представи у древни и съвременни народи на Балканския полуостров е свършено естествена – например на качването на онзи свят по стълба, познато още на древните египтяни (Saussaye, 1897, с. 131), за преминаването през река (срв. Чилев, 1923, с. 110) и др. Често се среща представата, че загробният живот е продължение на земния (например у сърбите – Петровић, 1968, с. 81, и у много други народи – срв. например Збруев, 1937, с. 27). Особено широко е познато вярването, че на онзи свят съпрузите се събират отново²².

А. Брюл обяснява събирането на съпрузите от първия брак като основаващо се на идеята за мистично съпричастие между съпрузите (Brühl, 1926, с. 297, 298). По-естествено е тази представа да се обясни общественно-исторически, с устройството на семейството в родово-общинния строй. От историческо гледище не е приемливо и твърдението на А. Леже, че според Несторова летопис древните сла-

²² Ciszewski, 1903, с. 159; Петровић, 1960, с. 81.

вяни не са имали представи за друг свят (Leger, 1901, с. 20). Археологическите находки от този период също опровергават това твърдение³⁹.

В заключение на този раздел може да се съгласим с Г. Хафстрьом, че вярванията и представите за загробния свят и живот мотивират отношенията на живите към умрелия (Hafström, 1958, с. 43), като добавим, че тези представи и вярвания се формират въз основа на реалния свят и живот на човека, които своеобразно отразяват.

³⁹ Niederle, 1953, с. 215 сл.; срв. u Neustupný, 1946, с. 67 и обр. 27.

Единадесета глава

ОСОБЕНИ ПОГРЕБЕНИЯ

А. РАЗКОПАВАНЕ. ВТОРО ПОГРЕБЕНИЕ

1. У българите, както изобщо у православните, е обичай да се погребва и в гроб на по-рано починал от същото семейство или друг близък роднина. Това става след изтичането на установени срокове, в които се смята, че по-рано погребаният труп се е напълно разложил. В такъв случай костите на по-рано погребания обикновено се изваждат, измиват се с вино и сложени в торба, се заравят пак в гроба до новопогребаното тяло. Това понякога личи и от цялата редица каменни кръстове на един гроб, защото е обичай на всеки погребан, макар и в стар гроб с налични вече каменни кръстове, да се слага и нему пред всички по-стари¹.

Почти навред обаче правят и нарочно *разкопаване* – на различни години след погребението. Това става по-церемониално и има характер на второ погребение, разбира се, съответно с обстоятелството, че това са вече чисти кости. Така например в повечето места из Македония, като минат три години от погребението, разкопават гроба, изваждат костите (в Прилеп обикновено в събота преди Петдесетница, а на Духовден ги погребват тържествено) и след като се оставят известно време пред олтара в църквата, погребват ги от-

¹ Срв. Филиповић, 1939, с. 459, 488; за Добруджа срв. Генчев, 1974, с. 293, срв. Филиповић, 1939, с. 458.

ново в същия гроб или ги отнасят в общата костница, ако има такава при черквата. Във Велес, Гевгелийско, разкопаването става през Великите пости или след Възкресение, а погребването – на Духовден. Изобищо този т. нар. разкоп или откопуване е твърде разпространен и става от 3-ата до 7-ата година след смъртта. Заможните домакини след това ограждат гроба с камъни и варова мазилка².

В с. Гайтаниново (Гоц.) „разкопальки“ правят на трите години, като изкопават само главата (по-рано са изкопавали всички кости). Черепът се почиства, измива се с вода, след това с вино и босилек. Привързват с конец долната челюст за горната, слагат на главата един фес (през османското владичество), ако е мъж, или я забраждат с шамия, ако е от жена, погът ѝ прочита молитва и след това я отнасят в „кокаларника“. На Димитровденската одуша (задушница) разкопават всички тригодишни покойници.

В Панагюрище било обичай след три години да изваждат костите из гробовете, да ги измиват със светена вода и пак да ги слагат в гробовете, за да бъдат „чисти за второто пришествие“³. В с. Вуница (Варн.) (ИВАД, II, 1900, с. 74) и в Троян костите на умрелия изваждат след 7 години, а в с. Омарчево (Новоз.) разкопаване може да стане след 12-15 години (Детев, ръкопис). В Ломско и на други места държат костите в черква цяла година (Басанович, 1891, с. 110). В Тракия по-възрастните покой-

² Филиповић, 1939, с. 487; Шанкарев, 1891, с. 148; Велућ, 1889, 437–439.

³ Каранетров, 1893, с. 120; срв. и Чолаков, 1872, с. 42.

ници разкопават след повече години. В Лозенградско, като изкопаят костите, измиват ги, а само главата отнасят в черква, та свещеникът да ѝ извърши погребално опело. Тогава я забраждат с чембер, слагат отгоре ѝ капица и заедно с костите я погребват с пълни церемонии и с погребална трапеза (Вакарелски, 1935, с. 243).

Гробът, из който са извадени костите, а няма нов покойник родственик, който да бъде погребан в него, според З. Княжевски трябва да се даде на чужд, но да не остане незапет, защото се вярва, че празният гроб иска жертва (Котляревский, 1893, с. 252).

2. Костниците, където се слагат костите след разкопаване, са малки самостоятелни сгради или пък за тази цел служи някой кът от черквата или гробищния параклис. Такива има особено често в западните български земи⁴. Най-често костите се поставят под пода на сградата или на тавана ѝ, а в самата сграда се влиза, за да се палят свещи, да се кади. Костите се слагат или безразборно, или вързани в кърпи поотделно от всеки гроб. След това за тях не се полагат никакви грижи.

3. Когато при разкопаване се окаже *неразложен труп*, народът го отдава на греховност на погребания. Вярва се, че мъртвият е бил „афоресан“. Затова се стараят да узнаят какъв е грехът, кого е обигил, та да изискат от обигения опрощение. В такъв случай понякога викат дори и владицата да направи опело⁵. За тази цел в Прилеп „ке

⁴ Филиповић, 1939, 469–471; срв. и Kanitz, 1882, с. 242; Романски, 1938, с. 92.

⁵ Каранетров, 1893, с. 121; Шанкарев, 1891, с. 152.

месат 40 прескурчиня и ќе я раздагат на четириесет деца на училище. Вечерта откоя ќе си одат децата од училище, ќе ја сметат одаята, кај што седеле децата, и ќе го съберат смеѓаното, та ќе го донесат на гробо и ќе го върлат на умренио. Со тоя мислат да се расипи умренио, чунки четириесет деца ќе речат „бог да го прости“, и от децата „бог да го прости“ бил праведен чунки тиене сет многу грешни, како што сет старите“ (Цепенков, 1896, с. 244).

Хр. Марков пише: „Случва се понякога, што то тялото на некој мъртвец даже и в продължение на няколко години не може да се разложи, а го намират цяло, или пък някоя част от него. На такава нещо народът казва, че го не приема земята. Причината за това отдават на непростимите грехове, които е направил през живота си. Така например ако някому ръката не се е разложила, то това отдават на вината, че той е бил през живота си майка си или татка си“ (Марков, 1895, с. 268). От същия род е съобщението в пътеписа на Е. Отвиновски, който през 1557 г. в Силистра чул да се приказва, че тялото на един гръцки тиранин отпреди двеста години изсъхнало и не могло да изгние, защото земята не желала да го приеме заради неговите жестокости (Борђевић, 1932, с. 98). На места обясняват неразложеността с това, че приживе човекът не е обичал да употребява известни ястия (Цепенков, 1900, с. 239) или че не е бил устоял на дадени обещания, или пък че е имал някакво силно желание, което е останало неизпълнено (Ецов, 1896, с. 175).

Ако костите на разкопаниа били жълти и мазни, смята се, че погребаният е бил праведен и

свят човек и тази мазност била миро, когато пък костите били черни и сухи – погребаният е бил грешен (Шанкарев, 1891, с. 152).

4. Обичајт е познат и на други народи. Разкопавање на третата година е било записано и у православните албанци, които също така измиват костите и след като свещеник ги опеа, отнасят ги в костницата (Наћп, 1854, с. 152). Този обичај не е чужд и на сърбите (Шневајс, 1929, с. 277, 278).

У румънците съществува т. нар. есхумация (разкопавање на мъртвите: дете – три години след погребението, момък или мома – след пет години, стар човек – след седем). След това костите биват пак погребвани с церемония, както при първото погребение. С това завършва траурът⁶.

Имајќи црковно-християнски карактер, обичајт според някои е сравнително нов по произход и боди началото си од Изток. Във всеки случај у българите католици в Банат разкопавање не съществува и е строго забранено (Телбизови, 1963, с. 239). Од друга страна, макар и не напълно подобно, разкопавањето на гробовете за слагање на нов мъртвец е било практикувано в римско време. В могилен гроб във Варна римлянин поставил нагнис на гроба на 23-годишната си жена: „Ако некој в тази светиня на герои, гдето лежи записаната, ще поуска да тури друго, ще плати на касата 2500 динари и на града на одиситните (т. е. на варненци – Хр. В.) 2500 динари“ (Шкорпил, 1909, с. 9).

Не може с положителност да се тврди, че обичајт е римско наследство. Одношението към костите обаче крие в себе си известен смисъл на

⁶ Marianu, 1892, no Banateanu, 1962, с. 414.

култ от дълбока старина. Основателно е допускането на някои историци, че съществуват секундарни погребения, т.е. погребване на костите (след изгниване на месото), в нарочни глинени урни, прилични на модели от жилище (Hrozný, 1940, с. 23, 24).

В. ПОГРЕБЕНИЕ НА ЕДНОМЕСЕЧНИЦИ

1. Твърде широко разпространено у българския народ е схващането, че хората понякога прищежават помежду си не само кръвни връзки, но и от астрално естество. По-точно това схващане се състои в туй, че животът на двама братя, на две сестри, на брат и сестра или дори на братовчеди или братовчедки, родени в един и същи астронимически месец, е във взаимна зависимост и ако един от тях родени в един и същи месец, макар и в различни години, умре, скоро ще умре и другият (срв. Вакарелски, 1935, с. 415).

Естествено е, че под това правило попадат най-вече близнаците. Народът си го обяснява с това, че умрелият милее за живия, вследствие на което последният започва да вехне, да съхне и най-сетне умира (Маринов, 1892, с. 280). За да не последва смъртта на втория едномесечник, при погребването на първия след погребението му се извършват различни действия с живия. Например в някои места „смеруват“ живия, т. е. измерват височината му с черен конец и претеглят тежината му. Черният конец и един камък, на който е написана тежестта на живия, биват отнасяни на гроба и биват заравяни там с думите: „На ти твоя

брат!“ (сестра, братовчед и др. — М. кл. — Паз.)⁷.

Другаде побратимяват живото дете с някое чуждо живо дете. За тази цел един камък, тежащ колкото живото братче (или сестриче), спущат в незаровения гроб преди мъртвеца. После повиканото дете влиза в гроба и произнася: „Оставям ти за брат (сестра и др.) този камък, а Х. (името на живото братче) взимам за свой брат“ (Тр.). В гр. Елена в гроба влиза едно от децата, което присъствува на погребението. Накарват го да легне вътре и да си скръсти ръцете като умряло, а живото близначе застава вън от гроба откъм главата му. След това чуждото дете излиза от гроба, прегръща близначето и казва: „Отсега занапред аз съм ти брат“ (съответно сестра). В Тетевен побратимените, хванати за ръка, отиват направо в черквата, където свещеникът им прочита молитва (Георгиев, 1894, с. 208, 209).

В Северозападна България, докато умрялото още не е изнесено от къщи, приготвят две свещи, дълги колкото ръста на живото, връзват и две китки, едната увита с черни конци — за живото, другата — с червени конци — за мъртвото. В китките връзват и свещите. След това обръщат мъртвото на една страна, а живото на другата — ляга гърбом до него; китките със свещите — запалени — слагат до главите на децата. След това една жена удря тиловете на децата един о друг и казва до три пъти: „Когато си видите тиловете, тогава да милеете едно за друго!“ След това слага китката от живото под главата на умрялото и казва: „Ето ти тебе сестрица (или братец)!“⁸, а китката

⁷ Срв. и Вълчинов, 1892, с. 153.

от умрялото дава на майката да я скрие и живото не бива да я вижда. След туй живото става и излиза от къщи, без да се обърне назад.

Когато умрялото е вече заровено, убиват също тъй две китки със също така две дълги свеци: една сутрин лекувачката отвежда живото при гроба, накарва го да легне успоредно на гроба, като връзва главата му за кръста с верига и я заключва с ключ. След туй запалва свещите и произнася гореканните думи. После китката от живото се заравя в гроба, а от умрялото се дава на майката да я пази. Живото бива отвързано да си отиде, без да се обърне. Ако умрялото е погребано другаде, гдето не може да се отиде, лекуването става на чужд гроб, в който не се помни кого са погребали.

Вместо на незнаен гроб лекуват в такъв случай при върба: вземат две върбови пръчки — едната, колкото ръста на живото, а другата, колкото обедната сянка на върбата. Тия пръчки се убиват с цвете както свещите по-горе. Сутринта в зори отвеждат живото при върбата, та легне го гънера ѝ и го заключват с него с верига, като се произнасят същите думи. Китката от живото закопават в корена на върбата, а другата китка майката запазва. Вярва се, че върбата след това изсъхва (Маринов, 1892, 280-283). В Дренов, Софийско, завеждат живото едномесечниче при върба, „закопчават“ едната му нога за върбата с „букаги“ — ако е женско лекуването — с булаги от кобила, които се заключват без ключ, „та умрелото да вземе за брат върбата, а не гетето“.

Когато умре едно от двумесечничетата чулят хурката на майката на две: едната половина погребват с умрялото и казват: „На ти брато!“ или

„На ти сестрата!“, а другата хвърлят на тавана (П. — Пан.).

За да запазят едномесечничетата, слагат на прага една монета и я пресичат с брадвата. Половината, която падне отвън, слагат при тялото на умрялото¹.

Другаде измерват с трън греха от живото. Този трън слагат в сандъка при умрялото и казват: „Не гури брат си, а те го при тебе“ (Гов. — Сам.). Понякога премерват ръста на живото с конци, от които се прави восъчна свещ, восъкът и концият при купуването им не се мерят. Тази свещ се закопава на дължина в гроба с думите: „Нали си искаш ешчето (или ешът) на ти го, прибери си го“.

Докато са още живи децата, лекуват ги, като опичат *лийце с два жълтъка*, единия жълтък дават на едното дете, другия — на другото, та ги изядат от двете страни на една бара. Белтъкът не им се дава. Или пък дават на децата по няколко зърна боб, та ги посадят от двете страни на една вада. Като вържат семе, обират ги, сготвят ястие и го дават на едномесечничетата, та ги изядат, седейки пак на двата бряга на една вада (Стойков, 1891, с. 126, 127). Някои заключват краката на живото и краката на умрялото в едни булаги и ги слагат и двете в гроба; там ги отключват, изваждат живото, а мъртвото остава там заедно с булагите (Гинчев, 1892, с. 152, 153).

При смърт на едномесечници има множество форми за „лекуване“, които, колкото и да са типични, все пак са твърде много разнообразни. Те заслужават внимание без изключение. Засега раз-

¹ Гинчев, 1892, с. 152, 153; срв. и Гинчев, 1974, с. 297.

полагаме със следните случаи само от Панагюрско и Пловдивско: „Отрязват от грехата на живото копче, което слагат в ковчега на умрялото и смятат, че живото ще оцелее“ (Об. – Пан.).

Живото едномесечниче слага под езика си камъче и обикаля сандъка с умрялото до три пъти, след което слага камъчето в сандъка и казва: „Ако дириш брат ти (сестра ти), при тебе е!“ След това възрастните разсичат една монета и един гребен на по две, като едната половина се слага при умрялото, а другата дават на живото. Освен всичко това премерват височината на живото с една пръчка; също тъй претеглят живото с един камък, след което и камъка, и пръчката слагат в гроба (Ц. ас. – Пан.). Живото близначе или едномесечниче промушват под ковчега на умрялото, когато го изнасят от къщи (Дюл. – Пан.), или го „подават до три пъти под ковчега на умрелия“ (Белов. – Пл.). Преди да отнесат мъртвото близначе или едномесечниче в гроба, там бива отвеждано живото. Именно него слагат да легне в гроба, след което го изваждат и вместо него слагат камък, като казват: „Брат искаш, на ти брат!“ и се връщат из друг път у дома (Красн. – Пл.).

Премерват умрелия с една пръчка, после с нея премерват и живия и я хвърлят в гроба (Кр. – Пл.). „Измерват ръста на умрелия с тояга и я скриват, за да бъде тя брат или сестра на живото. На живото пък измерват теглото и камък със същото тегло слагат в ковчега, за да бъде той брат или сестра на умрелия“ (Своб. – Пан.).

В Поибрене (Пан.) „слагат везни на прага и живото слагат на блюдото откъм стаята, а умрялото отвън. На прага разсичат стара пара и гре-

бен, дрянова тояга и пръчка от глог. Всички половинки, които паднат вън от прага, слагат в сандъка при умрялото, а вътрешните половинки майката прибيرا и ги пази най-грижливо. Ако живото е момиче, когато се ожени, взема всички тия половинки и ги пази по-нататък в сандъка си, ако пък е момче, свекървата ги дава на снахата да ги пази.“

Едномесечници лекува човек, който се е родил, след като е умрял баща му, като ги захранва с яйце с два жълтъка (Сам. – Петр.).

Възрастна жена от с. Богрово (Ихт.) разказва през 1893 г. за своята практика: „Ида та намеря шипка с два стръка; единия отсеча и с него премера живото дете (па може и голем човек да е). Па зема и един червен конец и една свещ, и те толко дълги – премера ги от живото. А отсеча и бас (Sambucus nigra – Хр. В.) една прачка и нея премера от живото. Конеча и свещта ги осуча заедно. Сичките тия работи ги тура на прага на кашата, тура и една пара, па с една секира ги сасеча на две. Що падне огнетре, то е на живото, а що падне одванка – на умрелото. Па зема тогава парчетата дека са одванка, однеса ги на гроба и ги зарова в него: „Те, тука го турам, реча, да го не дириш!“ А от живото зема и риза, та нося на гроба.“ Всичко това научила от стари хора и не знае „защо баш така се прави“. Мерата от живото, демек живото е законано, те това е!“ – бяха заключителните ѝ слова.

„Трендафилова пръчка премерат от живия и един чорап от живия земаат, па го напунат със земня и ги зароваат при умрелия, а един чорап от умрелия обуйат на живия и така живия не умира по умрелия“ (Г. Ок. – Сам.).

В някои места някои хора, за да запазят жи-

вота на едното едномесече, слагат в гроба живо животно – пиле, кученце – и го заравят с умрялото (Пан.). За да се пресече фаталната зависимост между близнаци, още докато са живи и двете, насаждат тиква между двете, застанали на някое място в градината. Като роди тиквата, откъснат плод, сготвят го и го дават на двете деца да го изядат на моста. Там също така те разсичат една кора от тиквата, разделят си я и си отиват у дома по различни пътища. В Попинци (Пан.) обаче изяждането на тиквата трябва да стане „на утока“, т. е. на островче в реката. Пак в Панагюрище – друг начин: слагат децата в голям котел с вода и го окачват над огъня, „ушка огън ще ги гори“. Една жена обикаля около къщата и пита: „Бабоо, що вариш?“. „Едномесечета вара!“ – отговаря ѝ отвътре. Това се повтаря три пъти. След това майката изважда децата от котела, докато водата не се е загряла, а котела остава над огъня да се грее водата. Отвън жената я пита пак до три пъти: „Бабоо, свари ли ги?“, на което получава положителен отговор. Като възври водата, майката я излива вън от къщата: половината на запад от нея, половината на изток: „както се разтури водата, така да се разтури едномесечността“.

В граовските села, пише Ал. Мартинов, где-то всички се познават, всички знаят кой през кой месец е роден, вярването в астралната зависимост между едномесечниците е толкова дълбоко, че когато умре някой такъв, изпадат в ужас и вземат съответни мерки (Мартинов, 1958, с. 717). Подобна на някои от по-горните е и магията за „споредници“ у банатските българи – сечене „крайцар“ на прага на къщата и побратимяване на живото с

някой чужд човек (Телбизови, 1963, с. 236).

2. Вярването за астралната зависимост между хората в разглеждания смисъл е доста разпространено на Балканския полуостров. Така поне личи от данните за Югославия и Румъния⁹. Погобен обичай на преготвяване на смъртта на трети човек има със зариване в гроба на заклана над него кокошка (Милошевић, 1940, с. 232).

Като по-специално погребение в чуждата литература няма достатъчно сведения за него. Във всеки случай то е известно и на други народи, щом Ван Женеп го дава като форма на разделителен обред (rite de séparation) (Genner, 1909, с. 54). Обяснението е свършено правилно. Същността на този обред е твърде ясна. Той е магично действие за нарушаване, по-скоро – за разрушаване на съдбоносната витална връзка между умрял и жив човек.

В. СИМВОЛИЧНО ПОГРЕБЕНИЕ

1. Когато член на семейството умре в чужбина или бъде убит на война, някъде в неизвестност, близките му извършват почти целия погребален ритуал, като използват за заместител на покойника някоя негова вещ, донесена за доказателство, че е умрял. Над тази вещ – дреха или друго нещо, се извършва оплакване, тя бива заравяна в гроб на гробищата и на този гроб в Македония се слага кръст, на който също се пише „зде почиваме“ (Филиповић, 1939, с. 461). Разбира се, обредът не се лишава и от църковно опело. Много добре е

⁹ Шневајс, 1929, с. 272; СМр, 1971, с. 157.

отразен този обичай и в поемата „Кървава кошуля“ на Р. Жинзифов. Такива символични погребения ставаха у нас на разни места през Балканската и Първата световна война.

Така става и в Албания, и в Сърбия¹⁰. Обичаят е практикуван по всяка вероятност и у прабългарите, както личи от стотния отговор на папа Николай I на зададен му от княз Борис въпрос, дали трябва да се занесе в родната земя убитият на бойното поле, ако близките му пожелаят (Бешевлиев, 1929, с. 187, 188). Това не изключва възможността за убитите, оставени на бойното поле, да са извършвани някакви обреди.

2. Има случаи, когато умрелият е погребван без опело поради липса на свещеник. Няколко гена след туй се взема пръст от гроба, отнася се в друго село, где то свещеникът извършва опелото над тази пръст, и тя се връща пак на гроба (Топол. – Виг.).

Ако родопски кехая овчар се помине на Ениндженско поле и там е погребан, без да го видят домашните му, конят му се завежда в селото от одаджията му, да го видят „и се разтожат“ жената и децата му. Този кон само от голяма нужда може след това да бъде продаден. И пак той остава да служи до смърт в кехайовия дом (Дечов, 1905, с. 147).

Г. НЕРЕДОВНИ ПОГРЕБЕНИЯ

1. Нередовни са погребенията, които се извършват без познатите грижи около приготвянето на тялото, без оплакване, без церемониалното им изпращане с гарове до гроба и гр. Нередовно се

¹⁰ Ч а б е ъ, 1936, с. 310; срв. и Б а ј р а к т а р о в и њ, 1960.

погребват лица, които са умрели от неестествена смърт, каквато народът смята самоубийството, самоудавянето или усмъртяването от природна стихия – гръм и гр. Нередовно се погребват и още некръстени деца, както и изключителни злосторници за обществото, за каквито се смятат мажьосниците или опалниците и гр.

Още от XVI в. е отбелязано в един ръкопис, че самоубийците не бива да бъдат опявани, нито помени да им се правят: „Нже волею аргсе и оуѣнет се, сего ни да поете ни паметъ да творѣт емоу“. Друга бележка от същото време допълва: „Нже аше каков либо чакъ волею своєю съвржет се ннз еретъ или въ водоу или ннз каменъ или можемъ заколет се или оужемъ овесит се, такови да не погребет се иако Християнинъ“ (Цонев, 1920, с. 23, № 101 (36)). В този дух по традиция самоубийците, удавниците и самообесилите се ги смятали за извършили голям грях, затова ги закопавали във от гробището и без опело. Смята се, че душите на такива, както и на неопетите деца стават на самогиви, а пък опетите – отиват в рая (Поибр. – Пан.). Вярването за греховността на самоубийството е така дълбоко заседнало у народа, че е отразено и в народните песни. Измъчена от свежървени клетви млада жена пита майка си как погребват самоубийците и майката ѝ отговаря:

*Дето са чиялк обеси,
обеси, в вода удави,
ни го попове опяват,
ни го в гробища заравят,
ни го роднини жалеят,
ни му за душа раздават...
(Арнаутов, 1913, с. 249)*

Варианти на тази песен са известни широко по българските земи¹¹.

Видяхме, че самоубийците без разлика се вампирясват. За тях не се извършва нито религиозна, нито друга церемония, заравят ги отделно от гробищата: „Он ѝе самоубиец, он ѝе грешен, нему поп не чети.“¹² Ако такъв бъде заробен в гробището, щяло да настане мор по стоката и по децата или лоша суша¹³.

Самоубийци, удавници и други не се погребват в гробищата, защото заради греха им „земята не ги приема“. В Троян има анекдот, че погребали в гробището един самообесен. На следния ден чули да се трепе в гроба. Разкопали го и го намерили обърнат на лице: срам го било да гледа нагоре, че сторил този грях.

Удавниците заравят до водата, гдето са намерени. И когато настане суша, вземат камъни от гроба му и хвърлят във водата (Ангелов, 1896, II, с. 157). „Юда е, кой се удаиш, не го клаат во гробишчата, роват го ванка от гробишчата; немаат раат той во гробот: во облаците летит и гърмит, град палят от него“ (Д. Лак. – Охр.).

За погребване на самоубийци има място въвн от гробището. За такива не се чете молитва от поп, нито помени се правят (Поубр. – Пан.). Вярва се, че обесените пият само вода, излята под стан, когато се догъче (Стойков, 1891, с. 114).

¹¹ Срв. Б л а з к о в, 1883, II, с. 39; М а р и н о в, 1907, с. 171; К е л о в, 1936, с. 112.

¹² М а р к о в, 1895, с. 267, срв. и М а р и н о в, 1914, с. 216.

¹³ М а р и н о в, 1892, с. 248; Ш а п к а р е в, 1891, с. 143, 144; М а р и н о в, 1891, с. 188; М а р и н о в, 1907, с. 177; Б а с а н о в и ч, 1891, с. 110.

Смъртта на самоубийците е смятана за нередовна и към такива българите са се отнасяли отрицателно и в далечното минало, преди приемането на християнството. За това свидетелствува и един от въпросите на княз Борис (въпр. 98) до папа Николай I, в който се пита дали трябва самоубийците да се погребват и да им се принася жертва. Изглежда, че такива са оставяни непогребани и без помени след това (срв. Бешевлиев, 1929, с. 189).

2. Към категорията на незаслужаващи редовно погребение народът слага и умрелите *некръстени деца*. Некръстено дете не се опява. За такова се казва *изтровоено, изтровило се от навяци* (Рай. – Сам.), или пък самото дете, като умре, се смята за *навяк*. Такива навяци летят из мъгливо време и викат „вау-вау!“, отиват при родилки, изпиват кръвта им и те умират. Затова слагат катран в огъня при родилки, та да се плашат от миризмата му тия „пилица навяци“ (Гов. – Сам.). Дете „некръш“ се заравя в градината¹⁴ или на отделно място в гробището, там, гдето изобицо погребват нехристияни (Филиповић, 1939, с. 458), или зад черквата, защото такива деца се смятат за „еврейчета“ (Д. Лак. – Охр.). Затова на много места народът бърза да кръщава новородените деца. Детето може да бъде кръстено дори от бабата, ако се забележи, че то може да умре скоро.

Заравянето на такова дете в гробището според вярването носи природни нещастия. Д-р Басанович пише за един такъв случай в с. Смолянкови,

¹⁴ М а р и н о в, 1892, с. 245; М а р и н о в, 1907, с. 177; Е ц о в, 1897, с. 228.

сега Михайловградско, през 1888 г.: след силна унищожителна градушка селяните се сетили за заробено некръстено незаконородено дете в гробището и отиват, та го изравят и го слагат в хралупата на дърво, два часа далече от селото¹⁸. Според християнското обяснение умрелите некръстени деца стават навяци, защото до кръщението им те принадлежат на дявола, а кръщаването ги освобождава от него и ги посветява богу (Матов, 1895, 150–155).

Към същата категория се отнасят и *незаконородените деца*, убити от майките им и заравяни некръстени. За такива случаи в Кюстендилско се вярва, че когато при наводнение порой е отнесъл някое място, там е било хвърлено или заробено убито незаконно дете. Дори се вярва, че наводнението не спира, докато пороят не го отнесе (срв. Любенов, 1891, с. 120).

3. Нередовни погребения стават и на загинали от природни стихии, например *ударени от гръм*. И такива не заравят в гробището. Смята се, че са убити, защото са били големи грешници. Ако пък са млади и бедни и се знае, че не са грешни, тогава се смята, че са преследвани от голяма клетва: майчина или бащина, клетва от сиротиня или от народ. Такива клетви според вярването „гонят до трети пояс“, т. е. до трето поколение (Маринов, 1914, с. 26, 27).

4. Като нередовна смърт се смята и *смъртта от епидемии*. Познато е навред у народа, че умрелите от чума по време на епидемия били изважани, закачени с куки и погребвани във от гроби-

¹⁸ Басанович, 1891, с. 109, 110; срв. и Маринов, 1907, с. 172

щето¹⁹. Убитите от други лица на някои места се отпреждат едновременно със самоубийците (Маринов, 1914, с. 216), а другаде се приема, че такива покойници и най-грешни да са били, са очистени от греховете си, преминали върху убийците (Ецов, 1896, с. 175).

Родилка, починала, преди да са минали 40 дни след раждането, не опяват в черквата, а във, в трема, нито я целуват, защото я мислят за нечиста (Шанкарев, 1968, с. 538).

5. Грешниците, т. е. злите и лошите хора, изедниците, угнетителите, блудниците, магьосниците, вещиците и гр., като умрат, „няма да се спасят“, т. е. няма да се разложат, защото не ги приема земята. Лошите хора заради техните грехове, като ги закопаят, на сутринта намират гроба отворен и трупа с ковчега изхвърлен. За да го приемела земята, трябвало близките му да дават милостиня на черкви, манастири и вдовици (Маринов, 1894, с. 177). Ако вещици и магьосници бъдат заровени в гробището, град било (Маринов, 1907, с. 140). Такава участ постига и умрелите *разнопени* и *разкалугерени лица*. И те не бивало да се погребват в общите гробища (Маринов, 1892, с. 245).

В този кръг на вярвания в нередовните умирания и погребения принадлежи и лютата народна клетва към някого „Гроб да нямаш, дано!“, „Гроб да не сториш!“ (Славейков, 1897, с. 105) – клетва, водеща до голямо наказание.

6. Недостойни за погребване в гробището са и *друговерците*. Миналите в друго вероизповедание се закопават отстрани на гробището. В с. Патиш-

¹⁹ Срв. напр. за Кюстендилско у Любенов, 1891, с. 19.

ка, Скопско, преди последната война отказали да погребват в християнското гробище дори жена християнка, чийто мъж бил приел перано мохамеданството (Филиповић, 1939, с. 458).

7. Отношението към самоубийците с оглед на погребението им у другите славянски народи е еднакво¹⁷, както и у нас. Те не се погребват в гробището у сърбите, а край кръстопътищата, та кой мине край тях, да каже „бог да го прости“. Много случаи за загинали от неестествена смърт и погребването им на мястото на загиането привежда Т. Джорджевич в статията си „Сватовска гробња“ (Ђорђевић, 1930, II, с. 116). У сърбите съществуват народни предания и песни за това, че земята не приема големи грешници (Ђорђевић, 1932, 98–102). Еднакви са вярванията и обичаите у сърбите и към умрелите некръстени деца (Матић-Бошковић, 1962, с. 177). Самоубийството се смята за голям грях и у турците в Сърбия. И те не погребват такива в общото гробище. Т. Джорджевич съобщава и легендата за струмишкия саркофаг, в който била затворена млада туркиня, която земята няколко пъти изхвърляла из гроба (Ђорђевић, 1932, с. 98, 102).

Лужичаните вярват, че самоубийците и *умрелите от неестествена смърт*, свързани с някакъв грях, нямат спокойствие на онзи свят (Schneeweis, 1931, с. 100). Те не се опяват и камбана не им бият, защото се вярва, че ако го сторят, ще бие граг у словаците (Václavík, 1925, с. 226). Когато се яви вихър и буря, чехите казват, че някой се е

¹⁷ Бајрактаровић, 1960, II, с. 150; Пантелић, 1956, с. 292, Шневајс, 1919, с. 273.

обесил (Кошар, 1899, с. 198). Самоубийци не се погребват в гробище и от украинците в Закарпатието: за тях хвърлят камъни върху гроба им – върху мястото, гдето са се убили или самоудавили (Вогатуев, 1929, с. 113). В Полша самоубийците също погребвали далеч от селищата, за да не излизат и плашат хората. Според А. Фишер съветвали в такъв случай трупът да се полага по корем, а главата му да се отпреже и постави между краката му с лицето надолу (Fischer, 1921, с. 356).

Русите отдават засушаването на погребване на нечист мъртвец (самоубиец и др.), на негова-та страховтна жажда, която води до изсмукване на всичката влага из земята. Такива покойници са имали такава жажда и при живота си и тогава я задоволявали само с алкохол (Zelenin, 1927, с. 329, 330). Такива самоубийци и удавници у тях са погребвали във от гробището и в XIII в. (Матов, 1894, с. 173).

Според Д. Зеленин старите славяни упражнявали три начина на разпореждане с мъртвците: изгаряне, погребване в земята и *захвърляне в пус-ти места без заравяне в земята*. Захвърлянето без погребване се прилагало за лица, които се смятали за нечисти или през живота си са били опасни за другите, най-вече лица, умрели от насилствена (неестествена) смърт – самоубийци или пък мало-връстни, невключени още в обществото (Zelenin, 1927, с. 327).

В Румъния самоубийците погребват на границата между две села или на мястото на самоубийството. Минаващите край такъв гроб хвърлят върху му камък, клонче и др., вярвайки, че така ще се избавят от злобедното му влияние (Banateanu,

1962, с. 438). Сходни с българските обичаи и начини за погребение в такива случаи имат много народи¹⁸.

Подобни, както у българите, са вярванията и практиките с *некръстените деца* и у други народи – славяни (сърби, словаци, украинци)¹⁹, източните романи, чуваш и много други²⁰.

8. Нередовността на всички разглеждани погребения носи явен белег на църковно-християнско осмисляне. Основа за това е определянето като греховно човек сам да отнеме живота си, който е предопределен от бога; греховност тежи и на хора, убити насилствено или от стихия, с други думи: не това би станало, ако човекът не е грешен, с грехове са обременени и разните магесници, злосторници и изобщо лоши хора. Затова на всички се отказва благословението на църквата. Естествено е, че непогребаните с цялостен ритуал остават като наказани души, които са зле настроени към живите. Не е трудно да се види християнският елемент и във вярванията и практиките относно некръстените деца. Всичко това обаче е сравнително нова обвивка на прастари схващания, които иначе църквата не е могла да отстрани. Поне за българите имаме документа в отговорите на папа Николай I.

Дълга и сложна е борбата на църквата с народното схващане – пише Д. Зеленин – за непогребване на нечистите мъртъвци у източните славя-

¹⁸ Зеленин, 1914, с. 50; Loorits, 1927, 261-263; Зеленин, 1914, с. 91, 92.

¹⁹ Вайрактаровић, 1961, с. 91; Шнебајс, 1929, с. 273; Niederle, 1922, с. 697; Václavík, 1925, с. 273; Václavík, 1930, с. 383; Bogatyrev, 1926, II, с. 150.

²⁰ Зеленин, 1914, с. 47, 201; Харузин, 1905, с. 208; Мамов, 1895, с. 154; Liebrecht, 1897, с. 351.

ни. Реакцията на руския народ срещу заравянето на такива тела, основавана на това, че то предизвиква суша или врьщане към зима, се запазва до късно (Zelenin, 1927, с. 329).

В тази борба се стигнало до компромиса да се погребват такива мъртъвци, но не в редовните гробища, а във от тях, за да не се доближават до чистите. Д. Зеленин допуска, че непогребването на такива покойници (много архаичен обичай у славяните) се дължи на идеята за незамърсяване на земята с тяхната нечистота. Той свързва тази своя мисъл с идеята за замърсяването на земята у последователите на Заратустра на Изток (Zelenin, 1927, с. 328). В днешните практики на славянските народи обаче тази идея не е изразена. Вместо това има идея за „гнева на земята“, която се оскърбява от погребването на нечист покойник – пак църковно-християнско осмисляне независимо от това, че то може да е продължение на погребна източна религиозна философия. Основното, първичното в това схващане обаче е избледнялото вярване за липсата на покой за душата, неестествено обезпътена, която излиза от земята като демон отмъстител. За това свидетелствуват представите за вампиризма у разни народи.

Къде са историческите корени на схващането, че умрелите от доброволна или ненавременна смърт, предизвикана от външни фактори, изобщо от неестествена смърт са опасни? Въпросът е труден, защото не може да се реши само умозрително. Засега можем да приемем разсъжденията на Д. Зеленин в неговото проучване на нередноумрелите покойници (т. нар. заложные покойники). Той смята, че отношението към насилствената тъй

или иначе (включително и самоубийството) смърт е оформено в условията на роговия строй, при който е създаден и култът към прадедите.

9. Към категорията на нередовните погребения имат отношение и преданията за така наричаните по нашите земи „жидовски гробове“, „русалийски гробове“, „спахийски гробове“, „еленски гробища“, „погански гробища“, „джамамаларски гробове“²¹, каквито има и гругаде на Балканския полуостров²². Всички те са самотни и са незачитани като гробове на лица, насилствено убити или взаимноизбили се, често пъти в моменти на нечестиви от църковно гледище обичаи, каквито са карнавалите.

10. Макар и косвено, връзка с нередовните погребения имат и известните *клетвени грамади* – т. нар. *грамади, проклетии, анатемии* у нас, които се образуват от натрупване на единични камъни в течение на времето върху чисто място, на което е пренесена клетва от свещеник (или друго лице) към известен или неизвестен обществен вредител. Същината на тия грамади е обществено-юридическа. Тя обаче има не само формална, но и семантическа връзка с обичаите и отношенията към нередовно умрелите лица. За илюстрация на тия проклетии може да служи прекрасно стихотворната творба на Иван Вазов „Грамада“, отражение на предание за действителна случка²³.

²¹ И р е ч е к, 1899, II, с. 773; И р е ч е к, 1899, I, с. 96. Такива са отбелязани в Бурел у Дрончилов, 1923, с. 39 и гр.; Филиповић, 1935, с. 511; Парашкевов, 1907, с. 307.

²² М а т и ћ–Б о ш к о в и ћ, 1962, с. 184; СМР, 1970, с. 88.

²³ Богат материал и литература за обичая „грамада“ дават у нас Стоилов, 1910 и у румънците – Вапатеану, 1962.

За първоначалните форми и у нас все пак говорят съобщенията от А. Стоилов случаи: 1. За грамадата в Благоевградско, наричана „Турчин“, която в старо време била издигната на мястото, где то било захвърлено тялото на някакъв турчин вредител. 2. Гръцкият капитан Вангел, враг на българите в Македония през време на борбите им за свобода, бил убит на 16. V. 1904 г. при с. Аймос (К.) от българска чета за злодеянията му. След убийството му един четник хвърлил камък върху трупа му с думите „така отплаща народът“ и примера последвали другарите му. След това обикновените хора при минаване хвърляли камък със същите думи и грамадата продължавала да расте (Стоилов, 1910, с. 396).

У гръците съществувал същият като у нас обичай за отмъщение на народа към властни тирани чрез грамада проклетия, наречен *ἀντίθημα*. На такава грамада народът хвърля камъни и след забравата на събитие и личността (Стоилов, 1910, с. 405).

А. Стоилов дава сведения за много могили проклетии в Сърбия и Черна гора. Например грамада била издигната в с. Басара (Пирг.) над умрял поп, по чиято вина населението блажило през Великите пости. Но Стоилов не стига до правилно и убедително обяснение за произхода на грамадите, тъй като изгражда своята статия върху безметодно съпоставяне на разнородни явления, каквито са, от една страна, грамадите на нередовно умрелите и надгробните могили – гробове на благородници, каквито класическите народи са оставили много не само по нашите земи.

1. Голяма част от учените, които са изследвали погребалните обичаи като цяло или отчасти, било само на своята нация, било на повече народи, основателно са се убедили в *голямата им сложност*. Това се вижда и тук. Затова можем вече да твърдим, че *много от обредите в тази сложна система са еднакви широко по света*. При това в реди случаи може да става дума за влияния или заимствуване. И като се има предвид обикновената, елементарната мисловност, залежала в тия общи обредности, неизбежно се налага изводът, че *те са по произход независими, датиращи от времето на родово-общинната формация, че са плод на естествена психика на първобитния човек, който еднакво отразява и обяснява заобикалящата го действителност, и после са се развили и консервирани в историческия живот на отделните народи*.

2. Ако може да се говори за исторически наслоявания и влияния у нас, на първо място най-изразително е значението на християнството. Излизайки от своите строго установени канони, църквата методично е установила като задължителни *известни практики и свое осмисляне в системата на тия обичаи*: църковно опело, надгробен кръст, някои схващания за загробния живот, за естеството на душата и др. И въпреки това в цялостната структура на обичаите тия църковно-христи-

янски елементи се губят между т. нар. дохристиянски, паганистически, езически и други, които са от такова естество, че не могат да бъдат контролирани от църковните блюстителни¹. В това отношение по-толерантна (или по-слаба да се бори с предхристиянското наследство) се е оказала православната църква в сравнение с римокатолическата², което личи и в много от разгледаните тук моменти. Въпреки това и у римокатолическите народи част от погребалните обичаи се преценяват като адаптация на християнски и езически вървания (Генпер, 1924, с. 91). Това може да се отнесе за всички народи, независимо от вероизповеданието им (Schneeweis, 1931, с. 112).

3. И тъкмо тази сложност от архаични и исторически елементи по-късно в погребалните обичаи ги прави извънредно ценни в историческо отношение и особено за изучаването на първичната мисловност у народите, а и у нашия. Това важи, въпреки че преживелиците не идват до нас цялостно и ненакърнено, немодифицирани семантично и като практики, защото широкото им сравняване дава възможност те да бъдат почти реставрирани в историческия им процес, приблизително или доста точно. Преживелиците са претърпели изменения, ако не в основата си, то в церемониалния си вид и в структурата си, с оглед на историята и на социалните и икономическите условия на дадени общества. И тъй, и иначе, погледнато общо, може да се говори за процес на развитие от най-обикновеното за-

¹ Срв. за това Bogatyrev, 1929, с. 32, 33; Генчев, 1971, с. 112.

² Шнебајс, 1929, с. 263; Schneeweis, 1931, с. 112, 113; Fischer, 1921; Bogatyrev, 1939, с. 93.

равляне или изгаряне до фараонската пирамида, както казва Неуступни (Neustupný, 1946, 104–112) и както се вижда от изложеното дотук.

В развитието си идеите във връзка със смъртта на човека се видоизменят частично или напълно поради промяна на общественно-историческите условия, поради едни или други асоциации и често стигат до противоречия, забравят се, което води до изпразнени от съдържание обредни постъпки – изпълнявани само с чувство на някаква *необходимост*, казано образно, като някакъв скелет на неизвестен човешки живот, на който скелет по традиция се крепи обезсмислената вече обредна постройка³.

4. Колкото и да са общочовешки дадени моменти в българските погребални обичаи, не можем да не ги приемем *преди всичко, по основи, за древнославянски*, щом се срещат до ново време у всички славяни. За такива А. Нидерле смята за основателно следните: отварянето на прозорците, за да излезе душата, бдението над умрелия, изнасянето му тъй, че да не се докосне прагът, затварянето на жилището след изнасяне на мъртвеца, неоглеждането на живите назад при връщане от гроба, пробиването на мъртвеца с кол, за да не се вампирияса и гр. – все постъпки, които целят да улеснят душата да се отстрани от дома и да ѝ се попречи да се върне пак при своите (Niederle, 1911, с. 298, 299).

Има друга категория общи елементи⁴. Те са типични апотропеи (отгонители) на душата: ка-

³ Levi-Grühl, 1926, с. 359; Tylor, 1876, с. 19, 20; срв. и Mjartan, 1953, с. 130.

⁴ Арциховски, 1946, с. 88; Niederle, 1911, с. 226.

генето с тамян, вдигането на шум по разни начини, изолирането за известно време на дрехите и постелките, в които е умрял болият, изливането на вода след покойника, забиването гвоздей на мястото, где то е лежал, слагането сечиво или огън на това място и много други (Токарев, 1958, с. 85).

Погледнато по-общо, всички те са магични постъпки, каквито са въпреки и много други в семейните обичаи, где то е необходимо да се предпази живият от конкретно или въображаемо зло.

Изучаването на българските погребални обичаи разкрива тяхната славянска основа. По-подробното им изследване и у другите славянски народи ще открие много още такива древнославянски, съответно общочовешки еднaквoсти.

5. Почти всички вярвания и практики, свързани с погребалните обичаи, *се основават на схващания и представи за душата*, за наличност на душа у живия човек и за нейното съществуване след физическата му смърт. Затова е трудно да се таксуват някои постъпки като „преанимистични“ според не твърде ясната и необоснована теория на някои учени (срв. например Naumann, 1921, с. 9, 25, 30).

С анимистично мислене обаче могат да се обяснят и се обясняват някои от обредностите и понятията за телопаленето, което у древните славяни е съществувало редом с трупозаравянето. За анимизъм говорят мерките за изолиране на мъртвеца от живите, за измамването и заблуждаването му (промяната на пътя при връщане от гробищата), събуждането на спящите по време на умирање на някой от домашните, мисълта за втора смърт на погребания, всички помени, двойствено-

то отношение на живите към покойника. Също такава са по основа вярванията за отношението на покойника към живите, които се очертават ясно в погребалните обичаи на всички народи.

6. За изясняване реалната основа на обичаите и тяхното първично осмисляне е важно да се има предвид, че *първобитният човек възприема егоцентрично нещата*. Той обръща внимание само на случаите, които имат непосредствено влияние и значение за собствения му живот, особено когато го заплашва зло. Инстинктът за самосъхранение го принуждава да търси причините на тези случаи, за да може да намери и начини да ги отстрани, да попречи на злото, което би настъпило. Неочаквана злополука или повторяемо бедствие с неясни причини първобитният човек приписва на зъл дух.

Голяма загадка за първобитните хора са двете бележити явления – *болестта и смъртта*. Разглеждайки многобройни случаи у народи, намиращи се на ранна степен на общественно-историческо развитие, Карстен установява, че за тях причините са два вида – магия и зли духове или души от покойници (по Ерделяновић, 1938, с. 89).

Реални явления като отражението на човека във водата, сянката, гишането му, както и сънищата подпомагат формирането на идеята за духове, божества и други⁶, както и на представите за душата и за смъртта, за материалност на душата на мъртвия, за образите на свръхестествени същества и за отношението на мъртъвците към живите.

Известни първобитни представи за „мана“

⁶ Fischer, 1921, с. 3; Потебня, 1887, с. 62.

или „оренга“ на човека, сила или свойство, което може да преминава у други лица, обосновават у първобитно мислещия магическата функция на предмети, които са били в досег с мъртвеца (срв. Bogatyrev, 1926, с. 215 сл.).

7. Така се обяснява и страхът на мъртвеца, който у славянските и у други по-далечни народи е основание за огромна част от обредните постъпки. Повечето учени са убедени в това⁶, а българските материали също го потвърждават.

8. Основата на някои обичаи може да се види и по-конкретно. Би могло например да се допусне заедно с Неуступни, че обичаят „разкопаване“ и погребването в една гробна яма (последователно) на повече покойници от едно и също семейство или род е праисторическа традиция, наследена и идваща от мегалитните погребения на Север (Neustupný, 1946, с. 294, 296).

9. В своето развитие обичаите се преосмислят. Например обичаят да се хвърлят камъни върху гроба на загиналия от неестествена смърт в хода на културното развитие се изоставя. Под влиянието на християнската идеология всички умрели стават в известна степен равни. Само идеята за грях донякъде поддържа този обичай. Преценката за неестествената смърт след християнството се трансформира в църковно-религиозна и социална преценка (за обществени врагове и вредители).

11. Подробното широко сравнително-аналитично изучаване на погребалните обичаи дава възможност да се направи извод за голямо методоло-

⁶ Вж. у Кузеля, 1913, с. 186; Naumann, 1921, с. 8; Loorits, 1932, с. 58.

гично и методично значение. Именно, че първобитната мисловност в най-много случаи разкрива своето начало, своето зараждане в определени (конкретни) асоциации за околната среда – природна, обществена, икономическа и др. Може да се каже, че почти всички етапи на обичая от издъхването на човека до най-късните му помени се облягат значително на такава конкретно асоциативна мисловност. Неслучайно например представите за душата се свързват с душането, с пара, с хвърчащи същества. Много по-нататъшни обредни действия почиват на тия схващания за душата. Неслучайно често смъртта се свързва със спането и със сънуването, от което следват и вярванията за загробното съжителство между душата и тялото. Няма значение, че всички тия представи и асоциации от днешно гледище са абсурдни, днес основателно се наричат суеверия, преживелици, отживелици и др. Всъщност те са основата на ясната, обоснованата логика на първобитно мисленето. Първичното свързване на явленията около смъртта и погребението с околната обстановка е очевидно и не позволява умозрителни обяснения, каквито някои теоретици са давали и продължават да дават на тия явления.

11. И все пак въпреки множеството универсални елементи в обичаите, свързани с погребението на мъртвите, преобладаването на едни елементи или едва набелязването на други, а след това и цялостната композиция на обичая у разните народи му придават и специфичен народностен облик. Това налага подробно изучаване на този облик, на тази специфика у всички народи.

СЪКРАЩЕНИЯ НА СЕЛИЩНИ ИМЕНА

Ак. – Паз.	– с. Аканджиево, Пазарджишко
Ал. – Сам.	– с. Алино, Самоковско
Бабаг.	– Бабадашко
Бал. – Търн.	– с. Балванци, Великотърновско
Бел. – Търн.	– с. Белене, Великотърновско
Вл. – Пл.	– с. Велица, Пловдивско
Бел. – Тутр.	– с. Велица, Тутраканско
Белов. – Пл.	– с. Беловица, Пловдивско
Бел. – Пл.	– с. Белозем, Пловдивско
Белосл.	– Белослащинско
Бистр. – Берк.	– с. Бистрилица, Берковско
Бистр. – Кюст.	– с. Бистрица, Кюстендилско
В.	– Битолско
Блазоевгр.	– Блазоевградско
Бл. – Разгр.	– с. Блазоев, Разградско
Б. – Станк.	– с. Бобошево, Станеградско
Боз. – Станк.	– с. Бозовая, Станеградско
Бор. – Ихт.	– с. Борица, Ихтиманско
Ботевгр.	– Ботевградско
Бр. – Кул.	– с. Бранковци, Кулско
Вак. – Ихт.	– с. Вакарел, Ихтиманско
Варв. – Паз.	– с. Варвара, Пазарджишко
Варн.	– Варненско
Вел. – Охр.	– с. Велесто, Охридско
Ветр. – Паз.	– с. Ветрен, Пазарджишко
Виг.	– Вигин
В. – Кул.	– с. Водна, Кулско

Вълч. — Пл.	— с. Вълчедръм, Плевенско
Г.	— Габрово
Габр.	— Габровско
Гайт. — Гоц.	— с. Гайтаниново, Гоцеделчевско
Гин. — Соф.	— с. Гинци, Софийско
Гн. — Соф.	— с. Гниляне, Софийско
Гов. — Сам.	— с. Говедарци, Самоковско
Гов. — Берк.	— с. Говежда, Берковско
Г. — Ихт.	— с. Голак, Ихтиманско
Г. Ок. — Сам.	— с. Горни Окоп, Самоковско
Гр. — Котл.	— с. Градец, Котленско
Гюш. — Кюст.	— с. Гюешево, Кюстендилско
Дар. — Кърдж.	— с. Дарец, Кърджалийско
Дебр. — Толб.	— с. Дебрен, Толбухинско
Дим. — Свиц.	— с. Димитриево, Свиленградско
Д. Лак. — Охр.	— с. Долно Лакочери, Охридско
Д. Л. — Пан.	— с. Долни Левски, Панагюрско
Досп. — Сам.	— с. Доспей, Самоковско
Доф. — Фр.	— Дофине, Франция
Драг. — Сам.	— с. Драгушиново, Самоковско
Др. — Соф.	— с. Дреново, Софийско
Др. — Толб.	— с. Дропла, Толбухинско
Дюл. — Пан.	— с. Дюлево, Панагюрско
Ел.	— Еленско
Елх.	— Елховско
Елш. — Пан.	— с. Елшица, Панагюрско
Живк. — Ихт.	— с. Живково, Ихтиманско
Ив. — Харм.	— с. Иваново, Харманлийско
Изв. м. — Кул.	— с. Извор махала, Кулско
Ихт.	— Ихтиманско
Каз.	— Казанлъшко
К. — Бург.	— с. Кайрак, Бургаско
Кар. — Гюм.	— с. Карагаз, Гюмюрджинско
Кар. — Толб.	— с. Карали, Толбухинско

Карн.	— Карнобат
Коз. — Търн.	— с. Козар, Великотърновско
Корт. — Новоз.	— с. Кортен, Новозагорско
К.	— Костурско
Кот. — Берк.	— с. Котеновци, Берковско
Коч. — Станк.	— с. Кочариново, Станкедимитровско
Красн. — Пл.	— с. Красново, Пловдивско
Кр. — Пл.	— с. Крушево, Пловдивско
К. — Соф.	— с. Курило, Софийско
Кюст.	— Кюстендилско
Лезг.	— с. Лезгар, Магарско (Изм. Тракия)
Либ. — Гоц.	— с. Либяхово, Гоцеделчевско
Лов.	— Ловешко
Л.	— Ломско
Луж.	— Лужица (Изм. Германия)
М. ц. — Сам.	— с. Мала църква, Самоковско
М. Търн.	— Малко Търново
Малкот.	— Малкотърновско
Мар. — Сам.	— с. Марица, Самоковско
М. кл. — Паз.	— с. Момина класура, Пазарджишко
Момч. — См.	— с. Момчиловци, Смолянско
Ник.	— Никополско
Новогр.	— с. Новоградец, Новоназарско
Новоз.	— Новозагорско
Об. — Пан.	— с. Оборище, Панагюрско
Огн. — Гоц.	— с. Огняново, Гоцеделчевско
Озр. — Бр.	— с. Озрановци, Брезнишко
Ом. — Новоз.	— с. Омарчево, Новозагорско
Охр.	— Охрид
Павл. — Кум.	— с. Павлишенци, Кумановско
Паз.	— Пазарджишко
Пан.	— Панагюрище
Панаг.	— Панагюрско
Пан.	— Папаязлии

Петр. – Пург. – с. Петрич, Пургонско
 Пург. – Пургонско
 Пл. – Пловдивско
 Подв. – Карн. – с. Подвес, Карнобатско
 Поибр. – Пан. – с. Поибрене, Панагюрско
 П. – Пан. – с. Попинци, Панагюрско
 П. – Сам. – с. Поповяне, Самоковско
 П. – Елх. – с. Попско, Елховско
 Пр. – Прилеп
 Прод. – Сам. – с. Продановци, Самоковско
 Раб. – Белогр. – с. Рабиша, Белозрачешко
 Рабр. – Кул. – с. Раброво, Кулско
 Рад. – Горноор. – с. Раданово, Горнооряховско
 Рад. – Сам. – с. Радуил, Самоковско
 Разл. – Разложко
 Рай. – Сам. – с. Райово, Самоковско
 Ръж. – махала Ръжана, Вакарел
 Самов. – Търн. – с. Самоводене, Великотърновско
 Сам. – Самоковско
 Сам. – Петр. – с. Самуилово, Петричко
 Своб. – Пан. – с. Свобода, Панагюрско
 Семк. – махала Семковци, с. Вакарел, Ихтиманско
 Сестр. – Паз. – с. Сестримо, Пазарджишко
 Ск. – Скопско
 Сл. – Лов. – с. Слатина, Ловешко
 Сл. – Соф. – с. Слатина, Софийско
 См. – Пан. – с. Смилец, Панагюрско
 См. – Смолянско
 Сок. – См. – с. Соколовци, Смолянско
 Соф. – Софийско
 С. – София
 Станк. – Станкедимитровско
 Стар. – Кул. – с. Старопатица, Кулско

Стр. – гр. Страладжа
 Стр. – Св. – с. Страхилово, Свищовско
 Стр. – Пан. – с. Стрелча, Панагюрско
 Тепл. – Гоц. – с. Теплен, Гоцеделчевско
 Т. – Тетевен
 Тем. – Тетовско
 Топол. – Виг. – с. Тополовци, Вигинско
 Топ. – Кул. – с. Тополовци, Кулско
 Тр. – Троян
 Тулч. – Тулчанско
 Търн. – Великотърновско
 Уг. – Угърчин, Ловешко
 Фак. – с. Факия, Бургаско
 Хаск. – Хасковско
 Хл. – Лов. – с. Хлеvene, Ловешко
 Ц. Ас. – Пан. – с. Цар Асеново, Панагюрско
 Ч. – Кул. – с. Чичил, Кулско
 Чур. – Елинп. – с. Чурек, Елинпелинско
 Яра. – Сам. – Ярлово, Самоковско

СЪКРАЩЕНИЯ НА ИЗТОЧНИЦИ

390

ХРИСТО ВАКАРЕВСКИ

- БЕР – Български етимологичен речник
 БИБ – Българска историческа библиотека
 БН – Български народ
 БНТБ – Българско народно творчество, 12 тома
 БПр – Български преглед
 ВСБ – Българска сбирка
 Гл. ЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду
 Гл. ЗМБХ – Гласник Земалског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву
 Гл. СНД – Гласник Скопског научног друштва
 ГСУ – Годишник на Софийския университет „Кл. Охридски“
 Добруджа – Добруджа. Етнографски фолклорни и езикови проучвания. С., 1974
 Етногенезис – Етногенезис и културно наследство на българския народ. С., 1971
 Етн. – Етнологија (Скопије)
 Зб. ЕМБ – Сборник Етнографског музеја у Београду
 ИАИ – Известия на Археологическия институт
 ИБАИ – Известия на Българския археологически институт
 ИБИД – Известия на Българското историческо дружество
 ИВАД – Известия на Варненското археологическо дружество
 ИЕИМ – Известия на Етнографския институт и музей

- ИИМ – Известия на Института за музикознание
 ИНЕМ – Известия на Народния етнографски музей в София
 ИССФ – Известия на Семинара за славянска филология при Софийския университет „Кл. Охридски“
 КалОб. – Календарные обичаи и обряды в странах зарубежной Европы (М.)
 М. пр. – Македонски преглед
 НБОРБ – Народностна и бипова общност на родопските българи. С., 1969
 ННЖ – Наш народни живот (Београд)
 ПСп – Периодическо списание
 РН – Родопски напредък
 Сб. БАН – Сборник на Българската академия на науките
 Сб. КНЕ – Сборник „Комплексна научна експедиция“
 СбНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис)
 СЕЗБ – Српски етнографски зборник (Београд)
 СЗ – Советская этнография (Москва)
 СМР – Кулишић, Ш., П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970
 ЮПр – Юридически преглед
 ČL – Český lid (Praha)
 ZbNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena (Zagreb)

391

БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ

ЛИТЕРАТУРА

392

ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

- Ангелов, 1936 = Ангелов, В. Българската народна балада. – ИНЕМ, 12, 1936, 1-31.
- Ангелов, Вакарелски, 1936 = Ангелов, В., Хр. Вакарелски. Сенки из невиделица, С., 1936.
- Ангелов, 1947 = Ангелов, Г. Погребални обичаи. – БН, 1947, кн. 1, с. 32.
- Ангелов, 1895 = Ангелов, Г. В. Тълкувания на природни явления и пр. от Битолско. – СбНУ, 12, 1895, 123-130.
- Ангелов, 1895, II = Ангелов, Г. В. Баяния, врачувания и лекувания от Битолско. – СбНУ, 12, 1895, 153-157.
- Ангелов, 1933 = Ангелов, Н. Паметни бележки от Родопите до Солун. – Родопски преглед, IV, 1933, 115-118.
- Ангелова, 1931 = Ангелова, М. Хърцоите в Разград и Разградско и техният говор. – ИССФ, 7, 1931, 120-180.
- Ангелова, 1948 = Ангелова, Р. Село Рагуил, Самоковско. Народопис и говор. – ИССФ, 8-9, 1948, 131-410.
- Анисимов, 1950 = Анисимов, А. Ф. Семейные „ранители“ у эвенов и проблема генезиса культуры предков. – СЭ, 1950, кн. 3, 28-43.
- Антонов, 1909 = Антонов, Г. Изваждане костите на умрелите... Пробождање мъртвеца... – ИВАД, 2, 1909, 73-74.

Анучин, 1890 = Анучин, Д. В. Сани, лагъа и кони как принадлежност похоронного обряда. – В: Труды Московского археологического общества. Т. 14, М., 1890.

Апостолов, 1894 = Апостолов, Д. П. Песни из челядния живот от Криворечна Паланка. – СбНУ, 11, 1894, 17-18.

Арнаулов, 1905 = Арнаулов, М. Българските народни приказки (Опит за класификация). – Сб. НУ, 21, 1905.

Арнаулов, 1910 = Арнаулов, М. Едно сказание за възобновяването на българското царство. – ПСп., 71, 1910, 106-236.

Арнаулов, 1913 = Арнаулов, М. Фолклор от Еленско. – СбНУ, 27, 1913.

Арнаулов, 1920 = Арнаулов, М. Кукери и русалии. Студии върху българските обреди и легенди. Ч. 3. – СбНУ, 34, 1920.

Арнаулов, 1920, II = Арнаулов, М. Взрадена невеста. – СбНУ, 34, 1920.

Арнаулов, 1924 = Арнаулов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Ч. 1, 2. С., 1924.

Арнаулов, 1930 = Арнаулов, М. Фолклорни приноси от Родопско. – СбНУ, 38, 1930.

Арнаулов, 1934 = Арнаулов, М. Очерци по българския фолклор. С., 1934.

Арнаулов, 1961 = Арнаулов, М. Митически песни. – В: БНТБ. Т. 89. С., 1961.

Аргиховский, 1946 = Аргиховский, А. В. Культурное единство славян в средние века. – СЭ, 1946, кн. 1, 84-90.

Атанасов, 1937 = Атанасов, В. Един варварски обичай, който случайността изнесе на показ. – Мир, 23 окт. 1937.

393

БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ

- Афанасъев, 1865–1869 = А ф а н а с ъ е в, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1865–1869.
- Аянов, 1939 = А я н о в, Г. Малко Търново и неговата покрайнина. Антропогеографско и историческо проучване. Бургас, 1939.
- Баласчев, 1929 = Б а л а с ч е в, Г. Българите през последните десет години на десетия век. Ч. I. С., 1929.
- Баласчев, 1934 = Б а л а с ч е в, Г. Научната дейност на проф. академик А. Милетич. С., 1934.
- Балашица, 1949 = Б а л а ш и ц а, Ив. О венгерских кладбищах. – Folia ethnographica (Budapest), 1949, кн. 2–3, 103–126.
- Барјактаровић, 1960 = Б а р ј а к т а р о в и ћ, М. Празен гроб. – В: Сборник философског факултета, Београд, 1960, 355–367.
- Барјактаровић, 1960, II = Б а р ј а к т а р о в и ћ, М. Петрово село... – Гл. ЕМБ, 22–23, 1960.
- Барјактаровић, 1961 = Б а р ј а к т а р о в и ћ, М. Перој и његови становници. – Гласник Етнографског Музеја (Цетиње), 1, 1961.
- Барсов, 1887–1889 = Б а р с о в, Е. В. Слово о полку Иго-реве как художественны памятник Киевской дружинной Руси. Т. 1 – 3. М., 1887–1889 (Т. 1. Похоронные причеты).
- Басанович, 1891 = Б а с а н о в и ч, Й. Материали за санитарната етнография на България. – СБНУ, 1, 1891, 3–186.
- Белон, 1953 = Б е л о н, П. Наблюдения на множество редки и забележителни неща, видени в Гърция, Азия, Юдея, Египет, Арабия и други чужди страни. С., 1953.
- Бешевлиев, 1929 = Б е ш е в л и е в, В. Гръци и латин-

ски извори за вярата на първобългарите. – ИНЕМ, 8–9, 1929, 149–192.

- Бешлагић, 1956 = Б е ш л а г и ћ, Ш. Рцјетка врста наг-гробних споменика у Кумановском крају. – Гл. ЕМБ, 19, 1956, 257–271.
- Бешовишки, 1947 = Б е ш о в и ш к и, Д. Д. Материал за българския речник от Враца и околността му. – СБНУ, 14, 1897, 189–205.
- Блаватский, 1947 = Б л а в а т с к и й, В. Д. Искусство Северного Причерноморья. Античная эпоха. М., 1947.
- Блъсков, 1883 = Б л љ с к о в, Ил. Р. Съвременни книжки за прочитане. Перуника. Варна, 1883.
- Блъсков, 1883, II = Блъсков, Ил. Р. Съвременни книжки за прочитане. Момина сълза. Пловдив, 1883.
- Блъсков, 1901 = Б л љ с к о в, Р. Ил. Автобиография. – СБНУ, 18, 1901, 545–604.
- Божков, 1891 = Б о ж к о в, С. Д. Приказки за зли духове и др. от Демирхисарско. – СБНУ, 4, 1891, 110–114.
- Бошковић–Матић, 1962 = М а т и ћ–Б о ш к о в и ћ, М. Народни обичаји. – Гл. ЕМБ, 25, 1962, 135–210.
- Бояджиева, 1931 = Б о я д ж и е в а, Й. Кюстендилските полчани и техният говор. – ИССФ, 7, 1931, 181–329.
- Боянов, 1890 = Б о я н о в, С. Ив. Песни из челядниа живот из Разложко. – СБНУ, 3, 1890, 61–64.
- Бушетић, 1902 = Б у ш е т и ћ, Т. М. Српске народне песме и игре с мелодијама из Левча. – В: СЕЗБ. Т. 3(3). Београд, 1902, 24–29.
- Вакарелски, 1935 = В а к а р е л с к и, Хр. Бит на тракийските и малоазийските българи. С., 1935.
- Вакарелски, 1936 = В а к а р е л с к и, Хр. За самовилите – описници. – ИНЕМ, 12, 1936, с. 32.

- Вакарелски, 1936, II = Вакарелски, Хр. Из културата на чокманските овчари. – Родопи, 1936, кн. 1, 2–4.
- Вакарелски, 1939 = Вакарелски, Хр. Понятия и представи за смъртта и душата. Сравнително фолклорно изучаване. С., 1939.
- Вакарелски, 1943 = Вакарелски, Хр. Гробища и надгробни знаци. – Нашенец, 21 авг. 1943.
- Вакарелски, 1948 = Вакарелски, Хр. Смъртта като фактор. Фолклорен анализ. – Годишник на българския библиографски институт, 1, 1948, 97–105.
- Вакарелски, 1956 = Вакарелски, Хр. Принос към проучване традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско. – В: Панагюрище и Панагюрско. Т. 2. С., 1956, 67–145.
- Вакарелски, 1974 = Вакарелски, Хр. Етнография на България. С., 1974.
- Вакарелски и Цветанова, 1970 = Вакарелски, Хр., П. Цветанова. Народното песенно творчество от Ловешки окръг. С., 1970.
- Василев, 1957 = Василев, Ас. Изобразителни изкуства в Странджанския край. – В: Сб. КНЕ. С., 1957, 257–307.
- Василев, 1958 = Василев, Ас. За изобразителните изкуства в Северозападна България. – В: Сб. КНЕ. С., 1958, 173–257.
- Василев, 1961 = Василев, Ас. Художествени паметници и майстори-образописци из някои селища на Кюстендилско, Трънско и Брезнишко. – В: Сб. КНЕ, С, 1961.
- Василева, 1974 = Василева, М. Календарни празници и обичаи. – В: Добруджа. С., 1974, 301–344.
- Ватев, 1905 = Ватев, Ст. Материали по народната медицина. – СбНУ, 21, 1905, 1–29.

- Велева, 1963 = Велева, М. Българската двупрестилчена носия. С., 1963.
- Велецкая, 1969 = Велецкая, Н. Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции. – Македонски фолклор (Скопје), 1969, кн. 3–4, 317–326.
- Велић, 1902 = Велић, М. М. Дебар и негово околина. Браство (Београд), 1889, кн. 8.
- Велић, 1902, II = Велић, М. М. Српске народне умотворине, обичаји и веровања из Дебра и околини. – Браство (Београд), 1902, кн. 9–10, 437–439.
- Велков, 1932 = Велков, Ив. Могилни гробни находки при Дубанлии. – ИАИ, 6, 1932, 1–34.
- Велков, 1939 = Велков, Ив. Могилни гробни находки от Брезово. – ИБАИ, 12, 1939, кн. 2, 259–280.
- Веснић, 1894 = Веснић, М. Празноверице и злочини. – Годишница Н. Чупића, 14, 1894, 149–151.
- Вешовић, 1935 = Вешовић, Р. и Ј. В. Племя Васојевићи. Сарајево, 1935.
- Вирчев, 1894 = Вирчев, Я. Приказка „Булката на вампира“ от Дупнишка Джумая. – СбНУ, 10, 1894, 141–143.
- Влајков, 1967 = Влајков, Т. Г. Разкази и повести. С., 1967.
- Влаховић, 1935 = Влаховић, Ва. Неколико народних обичаја. – Гл. ЕМБ, 10, 1935, с. 213.
- Влаховић, 1938 = Влаховић, М. О гробљима и надгробним споменицима у источним крајевима Угославије. – В: Comptes rendus du IV^e Congrès des géographes et ethnographes slaves. S., 1938, 269–278.
- Влаховић, 1939 = Влаховић, М. Неки погребни обичаји у Ибарском Колашину. – Браство (Београд), 1939, 103–106.

- Влаховић и Милосављевић, 1956 = В л а х о в и ћ, М., П. М и л о с а в љ е в и ћ. Селските надгробные памятници в Сербии. Белград, 1956.
- Влаховић, 1962 = В л а х о в и ћ, П. Неке етничко-антрополошке карактеристике села Црне Горе на Дурмитору. – Гласник Етнографског музеја (Цетиње), 2, 1962, 162–164.
- Влаховић, 1970 = В л а х о в и ћ, П. Неки новији облици наших тужбалица. – Народно сваралаштво (фолклор) (Београд), 1970, кн. 35–36, 105–111.
- Вовк, 1889 = В о в к, Т. Материали до украинско-русской етнографии. Т. 1. Киев, 1889.
- Волси, 1973 = В о л с и, Ил. Разкази и повести. С., 1973.
- Воронин, 1948 = В о р о н и н, Н. Н. Средства и пути сообщения. – В: Сб. История культуры древней Руси. Домонгольский период. М. – Л., 1948, 280–314.
- Вранска, 1940 = В р а н с к а, Цв. Апокрифите за Вогорогица и българската народна песен. С., 1940.
- Вујадиновић, 1953 = В у ј а д и н о в и ћ, Ст. Етнографска граѓа из Пека и Звизда. – В: 36. ЕМБ. Београд, 1953, 261–265.
- Вукановић, 1956 = В у к а н о в и ћ, Т. Ношња балканских славян у средњем веку. – Гласник Музеја Косове и Метохије (Приштина), 1, 1956.
- Вълчев, 1893 = В љ ч е в, Д. Клетви и благословици от Дупничко. – СбНУ, 9, 1893, 198–203.
- Вълчинов, 1895 = В љ ч и н о в, В. А. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Софийско. – СбНУ, 12, 1895, 133–135.
- Вълчинов, 1900 = В љ ч и н о в, В. А. Песни из обществения живот от Софийско. – СбНУ, 16–17, 1900, 117–128.
- Вълчинов и В. А., 1892 = В љ ч и н о в, Цв. и В. А.

Баяния, брачувания и лекувания от Софийско. – СбНУ, 8, 1892, 153–156.

Върбански, 1910 = В ъ р б а н с к и, А. Песните на бердянските българи. Ногайск, 1910.

Генчев, 1968 = Г е н ч е в, Ст. Към проучванията на различията между обичаите при погребение от двете страни на ятовата говорна граница в Северна България. – ИЕИМ, 11, 1968, 169–200.

Генчев, 1971 = Г е н ч е в, Ст. Етнографско единство и регионални различия в обичаите при погребение у българите. – В: Етногенезис и културно наследство у българския народ. С., 1971, 111–114.

Генчев, 1972 = Г е н ч е в, Ст. Оплакването в четири села от Смолянско. – ИЕИМ, 14, 1972, 261–278.

Генчев, 1974 = Г е н ч е в, Ст. Семейни обичаи и обреди. – В: Добруджа. С., 1974, 265–300.

Георгиев и Ангелов, 1957 = Г е о р г и е в, Г., А. Ангелов. Разкопки на селищната могила до Русе през 1950–1953 г. – ИАИ, 21, 1957, 41–127.

Георгиев, 1894 = Г е о р г и е в, Ив. Г. Народни обичаи из Северна България. – СбНУ, 10, 1894, 208–210.

Георгиев, 1961 = Г е о р г и е в, М. Съчинения. Т. 1, 2. С., 1961.

Георгиева, 1950 = Г е о р г и е в а, Ст. Неиздаден ръкопис от 1950 г.

Георгиева, 1955 = Г е о р г и е в а, С. Разкопки на могили XXXIII–XXXIV в Плиска. – ИАИ, 20, 1955, 11–41.

Гергев, 1882 = Г е р г е в, Г. Обичаи и вярвания из Пироп. – ПСп., 39, 1882, 472–473.

Герданова и Велева, 1947 = Г е р д а н о в а, Н., Г. Велева. Погребални обичаи. – БН, 1947, кн. 1, 31–32.

- Геров, 1895, 1897, 1899, 1901, 1904 = Геров, Н. Речник на Българският език. Ч. 1 (А-Д), ч. 2 (Е-К), ч. 3 (Л-О), ч. 4 (П), ч. 5 (Р-Я). Пловдив, 1895, 1897, 1899, 1901, 1904.
- Гинчев, 1890 = Гинчев, Ц. Приказки за вампири и мъртвешка ръка от Търновско. – СБНУ, 2, 1890, 189–191.
- Гинчев, 1892 = Гинчев, Ц. Ваяния, врачувания и лекувания от Търновско. – СБНУ, 8, 1892, 144–153.
- Гинчев и Славеиков, 1890 = Гинчев, Ц., П. Р. Славеиков. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Търновско и други места. – СБНУ, 2, 1890, 161–166.
- Гнатюк, 1912 = Гнатюк, В. Похоронни зычаи и обряды. – В: Этнографический сборник XXXI–XXXII. Київ, 1912.
- Гордлевский, 1910 = Гордлевский, Вл. Османские поверия. – Этнографическое обозрение (М.), 1910.
- Григорова, 1938 = Григорова, Р. Почитта към умрелите и грижите на гърците към тях (По Erwin Rohde). – Прометей, 1938, кн. 2, 11–15.
- Гроздова, 1973 = Гроздова, И. Н. Народы Британских островов. – В: Кал. Об. М., 1973, 80–102.
- Гроздова, 1973, II = Гроздова, И. Н. Вензры. – В: Кал. Об. М., 1973, 191–203.
- Грушевська, 1924 = Грушевська, К. З примітивної культури. Розвідки доповіді. Київ, 1924.
- Гунчев, 1933 = Гунчев, Г. Вакарел. Антропологеографски проучвания. С., 1933.
- Гъбьов, 1926 = Гъбьов, П. К. Вярвания от гр. Видин и гр. – СБНУ, 36, 1926, 153–160.
- Гълъбов, 1957 = Гълъбов, Ив. Археологически мате-

риали и наблюдения в Странджа. – В: Сб. КНЕ. С., 1957, 61–72.

- Гяуров, 1900 = Гяуров, А. Д. Разни вярвания, прокобывания и гр. – СБНУ, 16–17, 1900, 225–226.
- Дабева, 1934 = Дабева, М. Е. Български народни клетви. С., 1934.
- Даль, 1886 = Даль, Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. Анастатично издание, М., 1956.
- Данилов, 1909 = Данилов, В. Красный траур в малорусских погребальных обрядах. – Живая старина, 1909, № 4.
- Данов, 1968 = Данов, Хр. М. Тракия. Изследвания върху историята на българските земи – Северна Добруджа, Източна и Егейска Тракия от края на IX до края на III в. пр. н. е. С., 1968.
- Даскалов, 1925 = Даскалов, В. История на тревненската черква „Св. Архангел“. Търново, 1925.
- Даскалов, 1891 = Даскалов, Хр. Н. Тълкувания на природни явления и пр. от Трявна. – СБНУ, 6, 1891, 91–93.
- Даскалов, 1892 = Даскалов, Хр. Н. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Трявна. – СБНУ, 7, 1892, 140–141.
- Державин, 1914 = Державин, Н. С. Болгарския колонии в Южной России. – Сб. НУ, 29, 1914.
- Детев, 1960 = Детев, П. Неиздаден ръкопис от 1960 г.
- Дечева, 1931 = Деcheва, А. Етнографски материали от село Смядово, Преславско. – ИССФ, 7, 1931, 403–457.
- Дечов, 1903 = Дечов, В. Среднородопското овчарство. – СБНУ, 19, 1903.
- Дечов, 1904 = Дечов, В. Написи на помашките надгробни камъни. – РН, II, 1904, с. 87.

- Дечов, 1905 = Де ч о в, В. Среднородопски овчари и кешаи. – РН, III, 1905, 127–147.
- Борђевић, 1926 = Ђорђевић, Т. Р. Двуструко сахрањивање. – Гл. СНД, 2, 1926, с. 530.
- Борђевић, 1930 = Ђорђевић, Т. Р. Шишање коња у жалости. – Гл. СНД, 7–8, 1930, 410–411.
- Борђевић, 1930, II = Ђорђевић, Т. Р. Сватовска гробља. – ННЖ, II, 1930, 106–116.
- Борђевић, 1932 = Ђорђевић, Т. Р. Самртни обичаји у Турака. – ННЖ, V, 1932, 80–97.
- Борђевић, 1932, II = Ђорђевић, Т. Р. Неколике напомене о избацивању грешника из земље и боге. – ННЖ, V, 1932, 98–107.
- Борђевић, 1932, III = Ђорђевић, Т. Р. Од суђења се не може утећи. – ННЖ, VI, 1932, 80–83.
- Борђевић, 1933 = Ђорђевић, Т. Р. Обичаји у Цигана... – ННЖ, VII, 1933, 68–110.
- Борђевић, 1937–1941 = Ђорђевић, Т. Р. Неколико самртних обичаја у јужних Словена. – Годишњица Н. Чупића (Београд), 46–50, 1937–1941.
- Динеков и Стойкова, 1963 = Д и н е к о в, П., Ст. Стойкова. Битови приказки и анекдоти. – В: БНТВ. Т. 10. С., 1963.
- Динеков, 1972 = Д и н е к о в, П. Български фолклор. Ч. 1. С., 2. изд., 1972.
- Дойчев, 1891 = Д о љ ч е в, В. Предания за лица и места от Воден. – СБНУ, 6, 1891, 138–139.
- Драгоманов, 1890 = Д р а г о м а н о в, М. Славянските сказания за рождението на Константин Велики. – СБНУ, 2, 1890, 132–134.
- Драгоманов, 1892 = Д р а г о м а н о в, М. Забележки върху славянските религиозни и етически легенди. – СБНУ, 7, 1892, 245–310; 8, 1892, 257–314.

- Дробњаковић, 1960 = Д р о б њ а к о в и ћ, Б. Етнологија на рода Југославије. Први гео. Београд, 1960.
- Дрончилов, 1923 = Д р о н ч и л о в, К. Р. Бурел. Антропологеографски изучвания. С., 1923.
- Дуйчев, 1947 = Д у љ ч е в, Ив. Рилският светец и неговата обител. С., 1947.
- Дунев, 1938 = Д у н е в, Д. Български легенди, сказания, обряди и пословици за пчелата. С., 1938.
- Дюлгероф, 1890 = Д ю л г е р о в, В. П. Приказки за челядния и обществен живот. – СБНУ, 3, 1890, 185–188.
- Евтимий, 1942 = Е в т и м и њ, архим. Нехристиянски елементи при погребенията в нашите градове. – ГСУ. Богосл. фак., 19, 1942, 1–20.
- Енчев, 1918 = Е н ч е в–В и д ю, Ив. Стари и нови паметници в Добруджа. С., 1918.
- Ердељановић, 1938 = Е р д е љ а н о в и ћ, У. О почецима вере и другим етнолошким проблемима. Српска краљевска академија. Посебна издања. Кн. 124. Београд, 1938.
- Ердељановић, 1951 = Е р д е љ а н о в и ћ, У. Етнолошка граѓа о шумагинцима. Београд, 1951.
- Ецов, 1895 = Е ц о в, Т. Г. Тълкувания на природни явления и разни народни вярвания и пр. от Велес. – СБНУ, 12, 1895, 130–133.
- Ецов, 1896 = Е ц о в, Т. Г. Разни вярвания и представи от Велес. – СБНУ, 13, 1896, 171–176.
- Ецов, 1897 = Е ц о в, Т. Г. Клетви и благословии от Велес. – СБНУ, 14, 1897, 159–176.
- Ецов, 1897, II = Е ц о в, Т. Г. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Велес. – СБНУ, 14, 1897, 99–101.
- Ецов, 1900 = Е ц о в, Т. Г. Приказка за вампир от Велес. – СБНУ, 16–17, 1900, с. 278.

- Захариев, 1957 = Захариев, В. Бележки върху народните изобразителни изкуства в Странджанско. – В: Сб. КНЕ, С., 1957, 309–337.
- Захариев, 1918 = Захариев, Й. Кюстендилско Крайще. – СбНУ, 32, 1918.
- Захариев, 1935 = Захариев, Й. Каменица. – СбНУ, 40, 1935.
- Захариев, 1949 = Захариев, Й. Пиянец – земя и население. – СбНУ, 45, 1949.
- Збруева, 1937 = Збруева, А. В. Луговский могильник. – В: Труды Института этнографии. Т. 2, М., 1937.
- Збруева, 1947 = Збруева, А. В. Идеология населения Прикамья. – В: Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 1. М., 1947, 25–54.
- Зеленин, 1909 = Зеленин, Д. К. Народный обычай „греть покойников“. – В: Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 18. Харьков, 1909, 1–16.
- Зеленин, 1914–1916 = Зеленин, Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского русского географического общества. Петроград, вып. I, 1914; вып. II, 1915; вып. III, 1916.
- Зеленин, 1914, II = Зеленин, Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. Петроград, 1914.
- Зеленин, 1916, II = Зеленин, Д. К. Очерки по русской мифологии. Вып. I. – В: Умершие неестественною смертью и русалки. Петроград, 1916.
- Зеленин, 1917 = Зеленин, Д. К. Древнерусский языческий культ „заложных“ покойников. Известия Академии наук, Петроград, 1917, 399–415.
- Зеленин, 1929 = Зеленин, Д. К. Табу слов у народов

Восточной Европы и Северной Азии. – В: Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929, 1–151.

- Зеленин, 1930 = Зеленин, Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Т. 2. Запреты в домашней жизни. – В: Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 9. Л., 1930, 1–166.
- Зеленин, 1935 = Зеленин, Д. К. Обычай „добровольной смерти“ у примитивных народов. – В: Сб. Богораза Тана. М. – Л., 1935, 47–78.
- Зеленин, 1937 = Зеленин, Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах народов. М., 1937.
- Зечевић, 1964 = Зечевић, Сл. Игре нашег посмртног ритуала. Раг IX-ог Конгреса Савеза фолклориста Југославије у Новом Вингољском. Загреб, 1964, 375–383.
- Златаров, 1893 = Златаров, С. П. Песни из челягния живот от Асеновградско. – СбНУ, 9, 1893, 53–57.
- Златков, 1929 = Златков, Б. Народни обичаи от Кюстендилско. – ИНЕМ, 8–9, 1929, 226–227.
- Зуев, 1947 = Зуев, В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771–1772). М., 1947.
- Иванов, 1970 = Иванов, Й. Български старини из Македония. Фототипно издание. С., 1970.
- Иванова, 1973 = Иванова, Ю. В. Албанци. – В: Кал. Об., М., 1973, 299–307.
- Иванова, 1973, II = Иванова, Ю. В. Греки. – В: Кал. Об., М., 1973, 308–329.
- Илиев, 1889 = Илиев, Ам. Т. Сборник от български народни умотворения. С., 1889.
- Илиев, 1890 = Илиев, Вл. Песни из обществения живот от Троян. – СбНУ, 4, 1890, 56–58.

- Иречек, 1883–1884 = Иречек, К. Стари пътешествия по България от 15–16 столетие. – ПСп, 4, 1883, 65–109; 6, 1883, 1–44; 7, 1884, 96–127.
- Иречек, 1884, П = Иречек, К. Пътни бележки за Средна гора и Родопските планини. – ПСп, II, 1884, 1–33.
- Иречек, 1889 = Иречек, К. Княжество България. Ч. 1, 2. Пловдив, 1889.
- Иречек, 1930 = Иречек, К. Български дневник: 30 октомври 1879–26 октомври 1884 г. Т. 1. С., 1930.
- Иширков, 1906 = Иширков, Ан. Нашите гробища. – БСБ, XIII, 1906, 105–107.
- Йовков, 1956 = Йовков, Й. Съчинения. Т. 4. С., 1956.
- Казаров, 1918 = Казаров, Е. Древнегреческие таблички с проклятиями. Харьков, 1918.
- Казаров, 1928 = Казаров, Е. Форма на елементи народной обрядовости. – Первисне громадянство (Київ), I, 1928, 1–39.
- Казаров, 1929 = Казаров, Е. Состав и происхождение свадебной обрядности. – В: Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929.
- Казаров, 1936 = Казаров, Е. Современная румынская этнография. – СЭ, 1936, кн. 2, 136–140.
- Каниц, 1882 = Каниц, Ф. Етнографически очерк на българите. Глава на книгата „Дунавска България“. – Наука (Пловдив), 1882, 45–62, 158–166, 257–285.
- Каниц, 1932 = Каниц, Ф. Дунавска България и Балканът. Т. 1. Преведе г-р Т. Иванов. С., 1932.
- Каравелов, 1860 = Каравелов, А. Памятники народного быта болгар. Ч. 1. М., 1860.
- Каравелов, 1956 = Каравелов, А. Крива ли е съдбата. – В: Съчинения, Т. 1. С., 1956.
- Караџић, 1898 = Караџић, Вук Ст. Српски рјечник ис-

тумачен њемачкијем и латинскијем рјечима. Треће (Државно) издање, исправено и умножено. Београд, 1898.

- Караџовов, 1903 = Караџовов, Т. Материали за изучаване на Одринския вилает. – СБНУ, 19, 1903.
- Караоланова, 1903 = Караоланова, Ф. Г. Народни вярвания от гр. Станимака. – РН, I, 1903, 22–229.
- Каранетров, 1893 = Каранетров, П. П. Материали за описание на града Панагюрище и околните му села. Средец, 1893.
- Карчев, 1941 = Карчев, Ст. Г. Народни песни от село Славовица, Пазарджишко. – ВН, 1941, № 1, 66–74.
- Кацаров, 1913 = Кацаров, Г. И. Битът на старите траки според класическите писатели. – В: Сб. БАН. Т. 1. С., 1913.
- Кацаров и Дечеv, 1915 = Кацаров, Г. И., Д. Дечеv. Избори за старата история и география на Тракия и Македония. С., 1915.
- Кацарова, 1969 = Кацарова, Р. Д. Оплакване на покойници. – ИИМ, 13, 1969, 177–200.
- Качановский, 1882 = Качановский, Вл. Памятники болгарского народного творчества, Вып. I. 1882. – В: Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. Т. 30. Петроград, 1882.
- Кашуба, 1973 = Кашуба, М. С. Народы Югославии. – В: Кал. Об., М., 1973, 235–265.
- Кеvов, 1936 = Кеvов, Ив. Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко. – СБНУ, 42, 1936.
- Кисьов, 1892 = Кисьов, М. Тълкувания на природни

- явления, народни вярвания и гр. – СбНУ, 8, 1892, 137–140.
- Китанов, 1953 = К и т а н о в, В. Неиздаден ръкопис от 1953 г.
- Kmit, 1915 = К м і т, Ю. Похоронні звичаї і вірування у Бойків. – В: Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 122. Київ, 1915, 161–166.
- Княжески, 1846 = К н я ж е с к и. Зах. Обичаи болгар при сватъбе, рождени и крещени детей и погребений. – В: Журнал Министерства народного просвещения (Прибавление) (СПб.), 1846, кн. 3.
- Ковачев, 1914 = К о в а ч е в, Ю. Народна астрономия и метеорология. – СбНУ, 30, 1914.
- Колева, 1967 = К о л е в а, Т. А. Към въпроса за интеграцията на семейните обичаи в новообразуваните селища в Благоевградско. – ИБИД, 25, 1967, 129–149.
- Колева, 1973 = К о л е в а, Т. А. Болгары. – В: Кал. Об., М., 1973, 266–283.
- Константинов, 1888 и 1899 = К о н с т а н т и н о в, Хр. П. Из Родопите – Рупчос. – ПСп, 23–24, 1888, 654–681; 58, 1899, 577–594; 59, 1899, 779–790; 60, 1899, 885–912.
- Константинов, 1889 = К о н с т а н т и н о в, Хр. П. Порогското наречие. – СбНУ, 1, 1889, 133–156.
- Константинов, 1890 = К о н с т а н т и н о в, Хр. П. Песни из челядния живот. – СбНУ, 2, 1890, 56–57.
- Костенцев, 1894 = К о с т е н ц е в, А. Приказки за черковни лица и явления от Щип. – СбНУ, 10, 1894, 145–147.
- Котляревский, 1868 = К о т л я р е в с к и й, А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868 (Сочинения. Т. 3. СПб., 1893).

- Коцов, 1884 = К о ц о в, Д. Ц. Описание на Видинския окръг. Русе, 1884.
- Кривцова-Гракова, 1929 = К р и в ц о в а - Г р а к о в а, О. А. Погребения поздних кочевников из раскопок в Оренбургском уезде летом 1927 г. – Известия Археологического института. Труды Секции археологии, 4, 1929, 288–299.
- Кузеля, 1913–1914 = К у з е л я, З. Посижине і забави при мерци в українським похороннім обряді. – В: Записки Наукового товариства „Шевченка“. Т. 121. Київ, 1913, 173–224; т. 122, 1914, 103–160.
- Кузов, 1921 = К у з о в, А. Костурският говор. С е т н о г р а ф и ч н и б е л е ж к и в ъ р х у к о с т у р ч а н и. – ИССФ, 4, 1921, 86–125.
- Кулишић, 1940 = К у л и ш и ћ, Шп. Срп преко мртваца. – Етн., 1940, № 1, с. 185.
- Кулишић, Петровић и Пантелић, 1970 = К у л и ш и ћ, Шп., П. Ж. Петровић и Н. Ч. Пантелић. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Кънчов, 1895 = К ъ н ч о в, В. Пътувания по долините на Струма, Места и Брегалница. – СбНУ, 12, 1895, 212–317.
- Ленин, 1958 = Л е н и н, В. И. Философские тетради. М., 1958.
- Листова, 1973 = Л и с т о в а, Н. М. Австрийцы. – В: Кал. Об., М., 1973, 162–178.
- Листова, 1973, П = Л и с т о в а, Н. М. Народы Швейцарии. – В: Кал. Об., М., 1973, 179–190.
- Лъжев, 1890 = Л љ ж е в, Г. Д. Приказки за зли духове от Воген (Южна Македония). – СбНУ, 3, 1890, 147–150.
- Любенов, 1887 = Л ю б е н о в, П. Цв. Баба Ега – или сборник от различни вярвания, народни лекува-

- ния, магия, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
- Любенов, 1891 = А ю б е н о в, П. Цв. Самовили и самогуби. С., 1891.
- Любенов, 1896 = А ю б е н о в, П. Цв. Сборник III с разни народни умотворения из Кюстендилско. С., 1896.
- Маринов, 1891, 1892, 1892, II, 1894, 1907 = М а р и н о в, Д. Жива старина. Етнографическо (фолклорно) списание (Русе), 1891, кн. 1; 1892, кн. 2, кн. 3; 1894, кн. 4; 1907, кн. 6.
- Маринов, 1895 = М а р и н о в, Д. Наказуемостта на някои простъпки и извиняемостта на някои престъпления според народното обичайно право. – ЮПр., 1895, № 3, 433–450.
- Маринов, 1896 = М а р и н о в, Д. Думи и фрази из Западна България. – СбНУ, 13, 1896, 249–271.
- Маринов, 1914 = М а р и н о в, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. – СбНУ, 28, 1914.
- Марков, 1895 = М а р к о в, Хр. Погребални обичаи от с. Доспей (Самоковско). – СбНУ, 12, 1895, 264–269.
- Мартинов, 1958 = М а р т и н о в, Ал. Народописни материали от Граово. – СбНУ, 49, 1958.
- Матуш-Бошковић, 1962 = М а т и ћ-Б о ш к о в и ћ, М. Народни обичаји (Горња Ресава). – Гл. ЕМБ, 25, 1962, 135–210.
- Матов, 1893 = М а т о в, Д. Жива старина, кн. 2 и кн. 3 от Д. Маринов. – БПр., 1893, кн. 1, 166–174.
- Матов, 1893, II = М а т о в, Д. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. – СбНУ, 9, 1893, 129–134.
- Матов, 1893, III = М а т о в, Д. Жива старина от Д. Маринов, кн. I, Русе. – ПСп., 41–42, 1893, 961–998.

- Матов, 1893, IV = М а т о в, Д. Гръко-български студиум. – СбНУ, 9, 1893, 21–84.
- Матов, 1895 = М а т о в, Д. Верзуюловото коло и навите. – БПр., 1895, кн. 9–10, 140–155.
- Миков, 1932–1933 = М и к о в, В. Долмени. – БИБ, 1932–1933, кн. 1, 4–9.
- Миков, 1932–1933, II = М и к о в, В. Български гробища от XV–XVII в. до с. Калугерица (Новопазарска околия). – БИБ, 1932–1933, кн. 2, 163–164.
- Миков, 1936 = М и к о в, В. Стари могили гробове при Калугерица и Кюлевча. – В: Магара. Кн. 2, С., 1936, 3–10.
- Миладиновици, 1861 = М и л а д и н о в ц и, Д. и К. Български народни песни. Загреб, 1861.
- Милетич, 1903 = М и л е т и ч, А. Нашите павликяни. – СбНУ, 19, 1903, 1–360.
- Милетич, 1905 = М и л е т и ч, А. Нови документи по миналото на нашите павликяни. – СбНУ, 21, 1905.
- Милићевић, 1894 = М и л и ћ е в и ћ, М. Живот Срба селяка. Београд, 1894.
- Милошевић, 1940 = М и л о ш е в и ћ, М. Ј. Неки обичаји око самртника у Нересници. – Етн., 1940, кн. 4, 231–234.
- Михайлова, 1974 = М и х а й л о в а, Г. Облекло. – В: Добруджа. С., 1974, 207–248.
- Младенов, 1941 = М л а д е н о в, Ст. Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. С., 1941.
- Молерови, 1954 = М о л е р о в и, Д. и К. Народописни материали от Разложко. – СбНУ, 48, 1954.
- Моногарова, 1949 = М о н о г а р о в а, А. Ф. Язгулемцы Западного Памира. – СЭ, 1949, кн. 3, 89–108.
- Морозова, 1973 = М о р о з о в а, М. Н. Скандинавские и

- финские лопари. – В: Кал. Об., М., 1973, 136–138.
- Настев, 1890 = Н а с т е в, Н. Г. Приказки за зли духове – дяволи, вампири – от Леринско (села Върбени и Сетина). – СбНУ, 3, 1890, 153–155.
- Настев, 1891 = Н а с т е в, Н. Г. Приказки за вампири, змееве, дяволи от Леринско (села Церово и Вошарани). – СбНУ, 5, 1891, 142–147.
- Начов, 1894 = Начов, Н. А. Туквешки ръкопис. – СбНУ, 10, 1894, 69–195.
- Николџ, 1912 = Н и к о л џ, Р. Т. Крајиште и Власина. – В: СЕЗБ. Т. 18. Београд, 1912.
- Оджаков, 1894 = О д ж а к о в, П. В. Узаконен самосъг. – ЮПр., 1894, № 2, 751–756.
- Пантелиџ, 1956 = П а н т е л џ, Н. Ч. О надгробним споменицима и каменоресцима у Власотинцу и околини. – Гл. ЕМБ, 19, 1956, 291–299.
- Парашкевов, 1907 = П а р а ш к е в о в, П. Погребалните обичаи у българите. – ИССФ, 2, 1906–1907, 371–410.
- Пасков, 1897 = П а с к о в, В. Стопанова госба. – СбНУ, 14, 1897, 185–188.
- Петколичев, 1963 = П е т к о л и ч е в, Д. Народни песни от село Руждене (Гюреджик), Драмско. – СбНУ, 50, 1963, 121–202.
- Петричев, 1931 = П е т р и ч е в, Д. Хр. Принос към изучаване на трънския говор. – ИССФ, 7, 1931, 35–78.
- Петров, 1958 = П е т р о в, П. А. Към въпроса за накателното запрягане у българите и у съседни тям народи. – ИЕИМ, 3, 1958, 179–237.
- Петров, 1962 = П е т р о в, П. А. Кръговидни паметници в Западна България. – Археология, 1962, кн. 2, 17–29.
- Петров, 1962, П = П е т р о в, П. А. Към проучването

на обичая „помана“ в Северозападна България. – ИЕИМ, 5, 1962, 277–314.

- Петров, 1965 = П е т р о в, П. А. Към въпроса за славяно-балтийското родство. – ИЕИМ, 8, 1965, 117–123.
- Петров, 1966 = П е т р о в, П. А. Етнографски елементи на славяно-балто-германската общност. С., 1966.
- Петров, 1905 = П е т р о в, Т. Изложение за санитарното и икономическо състояние на Орханйиска околия. – СбНУ, 21, 1905.
- Петрова, 1929 = П е т р о в а, М. Погребални песни. – ИССФ, 6, 1929, 78–88.
- Петровиџ, 1955 = П е т р о в џ, П. Ж. Мотиви на босанско-херцеговачки стезицима. По испитивањима г-ра Бенца. – 36. Матице српске, 1955, св. 101.
- Петровиџ, 1959, 1960 = П е т р о в џ, П. Ж. Из наше народни прошлости. Запажања и осврти. Т. 1. Београд, 1959; т. 2, 1960.
- Петровиџ, 1960, П = Петровиџ, П. Ж. Мотив људских очиј у код балканских Словена. – Гл. ЕМБ, 22–23, 1960, 33–55.
- Петровиџ, 1968 = П е т р о в џ, П. Ж. Народни мотиви ускрснућа покојника у Херцеговини. Босни и Србији. – Гл. ЕМБ, 30, 1968, 79–90.
- Петровиџ, 1907 = П е т р о в џ, поп Ам. Народни живот и обичаји у Скопској Црној гори. – В: СЕЗБ. Т. 7. Београд, 1907, 333–529.
- Пешева, 1958 = П е ш е в а, Р. Родови остатъци от семеен бит в Северозападна България. – В: Сб. КНЕ. С, 1958, 7–55.
- Покровская, 1973 = П о к р о в с к а я, А. В. Французи. – В: Кал. Об., М., 1973, 33–52.

- Помпониус, 1890 = Помпониус, М. Старата география на Тракия. Превод из съчинението му *De situ Orbis*. – Дума, 1890, кн. 8, 553–557.
- Попиванов, 1940 = Попиванов, Г. Софийският говор. – В: Сб. БАН. Т. 34. С., 1940, 209–326.
- Попиванов, 1940, II = Попиванов, Г. Особенности на шуменския говор. – В: Сб. БАН. Т. 34. С., 1940, 329–468.
- Попиванов, 1949 = Попиванов, Г. Песни и приказки от Софийско и Ботевградско. – СбНУ, 44, 1949.
- Попов, 1924 = Попов, Р. Предисторически изследвания във Врачанското поле. – ИБАИ, 2, 1924.
- Потебня, 1887 = Поттебня, А. А. Объяснение мало-русских и сродных народных песен. Ч. 2. Колядки и щедровки. Варшава, 1887.
- Примовски, 1945 = Примовски, Ан. Ахряне. Второ допълнено издание. С., 1945.
- Примовски, 1963 = Примовски, Ан. Момински певчески групи в Беломорска Тракия (Дедеагачко, Гюмюрджинско и Ксантлийско). – ИЕИМ, 6, 1963.
- Примовски, 1969 = Примовски, Ан. Общност на някои обичаи у рогопските българи. – В: НБОРБ. С., 1969, 171–196.
- Примовски, 1973 = Примовски, Ан. Вит и култура на рогопските българи. – СбНУ, 54, 1973.
- Пропп, 1963 = Пропп, В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Пчелина, 1932 = Пчелина, Е. По курдистанскому уезду Азербейджана. – СЭ, 1932, кн. 4.
- Радичков, 1970 = Радичков, Й. Заекът (Скални русунки). С., 1970.
- Радичков, 1971 = Радичков, Й. Човешка проза. Разкази. Пловдив, 1971.

- Радовановић, 1930 = Радвановић, В. Народна предања о убијану старих људи. – Гл. СНД, 7–8, 1930.
- Радоев, 1971 = Радоев, П. Неиздаден ръкопис от 1971 г.
- Раковски, 1857 = Раковски, Г. С. Горски пътник. Нови Сад, 1857.
- Раковски, 1859 = Раковски, Г. С. Показалец или ръководство... Ч. 1. Одесса, 1859.
- Ранов, 1941 = Ранов, М. Обичаи и поверия около погребение от село Вистрица, Кюстендилско. – БН, 1941, кн. 1, 32–35.
- Рачински, 1929 = Рачински, Ал. Походни писма от Южна Бесарабия на един опълченец през 1855–1856 година. – БИБ, 1929, кн. 2, 174–248.
- Реймонд, 1935 = Реймонд, Ва. Селяни. Ч. 3. Пролет. С., 1935.
- Романски, 1939 = Романски, Ст. България в образите на Феликс Каниц. С., 1939.
- Русић, 1951 = Русић, Бр. Прављење безира у Прилепу. – В: 36. ЕМБ. Београд, 1951, 85–91.
- Рыбаков, 1948 = Рыбаков, В. А. Ремесло древней Руси. М., 1948.
- Саханев, 1938 = Саханев, Вс. Карпаторусская иконопись. – В: Сборник на IV Конгрес на славянските географи и етнографи в София. С., 1938, 297–310.
- Сендрей, 1951 = Сендрей, А. Представление о душе в верованиях венгерского народа. – *Acta ethnographica* (Budapest), 1951, кн. 1–4, 1–24.
- Славейков, 1889 и 1897 = Славейков, П. Р. Български притчи и пословици. Ч. 1 (А–Н). Пловдив, 1889; ч. 2 (О–Я). С., 1897.
- Славейков, 1899 = Славейков, П. Р. Едно старо

- пътуване през България. – ПСп., 9, 1899, 943–950.
- Сланкаменаг, 1925 = С л а н к а м е н а г, П. Легенда о южнословенским анахоретима. – Гл. СНД, 1, 1925, 215–233.
- Смиљанић, 1925 = С м и љ а н и ћ, Т. Мијаци. Горња Река и Мавровско Поље. – В: СЕЗБ. Т. 35. Ве-оград, 1925.
- Спасов, 1900 = С п а с о в, Ст. Д. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Софийско. – СБНУ, 16–17, 1900, 215–221.
- Спространов, 1894 = С п р о с т р а н о в, Е. Тъжачки от Охрид. – СБНУ, 11, 1894, 18–24.
- Спространов, 1895 = С п р о с т р а н о в, Е. Клетви и благослови от Охрид. – СБНУ, 12, 1895, 246–253.
- Спространов, 1898 = С п р о с т р а н о в, Е. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Охрид. – СБНУ, 15, 1898, 59–69.
- Спространов, 1900 = С п р о с т р а н о в, Е. Нарожен календар от Охрид. – СБНУ, 16–17, 1900, 24–40.
- Стаматов, 1963 = С т а м а т о в, П. Народописни и фолклорни материали от село Ясъюг, Гюмюрджинско. – СБНУ, 1, 1963, 203–236.
- Стамболиев, 1905 = С т а м б о л и е в, С. Материали по народната медицина. – СБНУ, 21, 1905, 35–62.
- Стаменов, 1892 = С т а м е н о в, Д. С. Песни периодически и религиозни от Варненско. – СБНУ, 8, 1892, 8–9.
- Станев, 1942 = С т а н е в, Н. История на търновската предбалканска котловина. В. Търново, 1942.
- Станчев, 1964 = С т а н ч е в, Ст. Старобългарската

култура през VIII–X в. – В: Трудове на висшия педагогически институт „Братя Кирил и Методий“ във Велико Търново. Т. 1. 1964, 33–35.

- Стоилов, 1895 = С т о и л о в, А. П. Сънища и тълкуването им у народа. – ВПр., 1895, кн. 9–10, 198–208; кн. 12, 59–70.
- Стоилов, 1897 = С т о и л о в, А. П. Кукувицата в народната поезия на славяните. – ВПр., 1897, кн. 7, 73–87.
- Стоилов, 1900 = С т о и л о в, А. П. Пари за превоз. – БСБ., VII, 1900, 452–455.
- Стоилов, 1910 = С т о и л о в, А. П. Грамада – фолклорна студия. – ПСп., 71, 1910, 391–415.
- Стоилов, 1916, 1918 = С т о и л о в, А. П. Показалец на печатаните през XIX в. народни песни. Ч. 1. С., 1916; ч. 2, 1918.
- Стоилов, 1926 = С т о и л о в, А. П. Български, румънски и албански фолклор. – СБНУ, 36, 1926.
- Стоилов, 1926, II = С т о и л о в, А. П. Фолклор във в. „Марица“. – ИНЕМ, 6, 1926, 27–47.
- Стоин, 1928 = С т о и н, В. От Тимок до Вима (народни песни). С., 1928.
- Стоин, 1962 = С т о и н, В. Народни песни от Североизточна България. Т. 1. С., 1962.
- Стойков, 1891 = С т о й к о в, Д. Тълкувания на природни явления, разни прокобявания и пр. от Софийско. – СБНУ, 4, 1891, 90–93; 5, 1891, 109–110.
- Стойков, 1891 = С т о й к о в, Н. Разни вярвания, прокобявания и пр. от Габрово. – СБНУ, 5, 1891, с. 113, 114, 121–128.
- Стойчев, 1915 = С т о й ч е в, К. С. Тетевенски говор. – СБНУ, 31, 1915.
- Страшимиров, 1895 = С т р а ш и м и р о в, А. Анате-

- ма. — БПр., 1895, кн. 9–10.
- Страшимиров, 1918 = Стр а ш и м и р о в, А. В ю ж н и те земи. С., 1918.
- Страшимиров, 1907 = Стр а ш и м и р о в, Д. Т. Истoрия на Априлското въстание. Т. 2. Пловдив, 1907.
- Стрезов, 1900 = Стр е з о в, Ст. К. Лазарски песни от Копривщица. — СбНУ, 16–17, 1900, 49–53.
- Сумцов, 1890 = С у м ц о в, Н. Ф. Културни пережива-ния. Киш, 1890.
- Тановић, 1927 = Т а н о в и ћ, Ст. Српски народни оби-чаји у јевђелиској кази. — Живот и обичаји народни (Београд-Земун), 1927, кн. 16.
- Телбизови, 1963 = Т е л б и з о в и, К. и М. Традиционен бит и култура на банатските българи. — СбНУ, 51, 1963.
- Тодоров, 1971 = Т о д о р о в, Д. Специфика на някои художествени особености на българските тъжачки. — В: Етногенезис..., 1971, 147–150.
- Токарев, 1947 = Т о к а р е в, С. А. Руската етногра-фия в миналото и сега. — В: Славянска ар-хеология и етнография в Съветския съюз. С., 1947, 120–155.
- Токарев, 1947, II = Т о к а р е в, С. А. Пережитки рого-вой культуры у алтайцев. — В: Труды Инсти-тута этнографии АН СССР. Т. 1. М., 1947, 139–158.
- Токарев, 1958 = Т о к а р е в, С. А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и куль-туры. М., 1958.
- Токарев, 1965 = Т о к а р е в, С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965.
- Токарев, 1973 = Т о к а р е в, С. А. Народы Пиренейского полуострова. — В: Кал Об., М., 1973, 53–67.

- Тонев, 1943 = Т о н е в, Мл. Приноси към историята на траките. — Беломорски преглед, 1943, кн. 1, 179–228.
- Трайчев, 1941 = Т р а й ч е в, Г. Книга за мияците. Историко-географски очерк. С., 1941.
- Третъяков, 1948 = Т р е т њ я к о в, П. Н. Сельское хозяйство и промыслы. — В: История куль-туры древней Руси. М., 1948, 47–76.
- Тројановић, 1901 = Т р о ј а н о в и ћ, С. Стари словен-ски погреб. — Српски књижевни гласник, 1901, кн. 3.
- Тројановић, 1930 = Т р о ј а н о в и ћ, С. Ватра у оби-чајима и животу српског народа. — В: СЕЗБ. Т. 45. Београд, 1930.
- Тэйлор, 1896, 1897 = Т э й л о р, Э. Первобытная куль-тура. В двух томах. СПб., 1896–1897.
- Фехер, 1926 = Ф е х е р, Г. Магарският конник. Погре-бални обичаи у прабългарите. — ИНЕМ, 6, 1926, 81–106.
- Филипов, 1900 = Ф и л и п о в, Н. Тълкувания на природ-ни явления, разни народни вярвания и пр. от Казанлък. — СбНУ, 16–17, 1900, с. 220.
- Филипова, 1973 = Ф и л и п о в а, Т. Д. Немцы. — В: Кал Об., М., 1973, 139–161.
- Филиповић, 1928 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Костурнице у Велесу. — Гл. СНД, 3, 1928, 289–292.
- Филиповић, 1933 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Примитивни средства за пренос добара кретање на Гла-синцу. — Гл. ЗМБХ, 2, 1933, 129–134.
- Филиповић, 1935 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Северна ве-лешка села. — В: СЕЗБ. Т. 51. Београд, 1935, с. 485, 537, 687–712.
- Филиповић, 1937 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Обичаји при-ликом смрти и погреб. — В: Споменица

- двadesетпетгодишњице ослобођења Јужне Србије – 1912–1937, Скопље, 1937, 463–487.
- Филиповић, 1939 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Обичаји и веровања у Скопској котлини. – В: СЕЗБ. Т. 54. Београд, 1939.
- Филиповић, 1940 = Ф и л и п о в и ћ, М. С., М. Влаховић. Неки погребни обичаји у Ибарском Колашину. – Етн., 1940, кн. 1, 178–179.
- Филиповић, 1948 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Трагови Перуновог култа код Јужних словена. – Гл. ЗМБХ, н. с., 3, 1948, 63–79.
- Филиповић, 1950 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Трачки коњаник у обичајима и веровањима савремених балканских народа. Нови Сад, 1950.
- Филиповић, 1953 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Различита етнoлошка грађа из Рање. – Вилтен за проучавање фолклора у Сарајеву, 2, 1953, 345–346.
- Филиповић, 1955 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Белешке о народном животу и обичајима на Гласинцу. – Гл. ЗМБХ, 10, 1955, 117–136.
- Филиповић, 1959 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Спаљивање мртвих код Јужних словена. – В: Рад Војвођанских музеја. Св. 1. Нови Сад. 1959, 119–133.
- Филиповић, 1961 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Откуда и шта значе звоздени клинци у римским гробовима? – Чланци и грађа за културну историју у Источне Босне, 1961, кн. 4, 69–73.
- Филиповић, 1961, II = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Народни живот срба у Североисточној Босни пријема једној анкети 1911. – Чланци и грађа за културну историју Источне Босне, 1961, кн. 4, 199–332.
- Филиповић, 1961, III = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Прилози познавању народног живота у Лесковачкој

Морава. – Лесковачки зборник, 1961, кн. 1, 101–107.

- Филиповић, 1967 = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Различита етнoлошка грађа са Косова и Метохије. – В: СЕЗБ. Т. 80, Београд, 1967.
- Филиповић, 1967, II = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Различита етнoлошка грађа из Црне горе и Санџака. – В: СЕЗБ. Т. 80, Београд, 1967, 149–221.
- Филиповић, 1967, III = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Етнoлошки записи с пута по Западној Босни. – В: СЕЗБ. Т. 80. Београд, 1967, 287–333.
- Филиповић, 1967, IV = Ф и л и п о в и ћ, М. С. Етнoлошке белешке из Источне Херцеговине. – В: СЕЗБ. Т. 80. Београд, 1967, 223–286.
- Филов, 1927 = Ф и л о в, Б. Минијатурите на Манасиевата хроника във Ватиканската библиотека. С, 1927.
- Хаџивасиљевић, 1909 = Х а џ и в а с и љ е в и ћ, У. Јужна стара Србија, Кн. 1. Београд, 1909.
- Хаџивасиљевић, 1930 = Х а џ и в а с и љ е в и ћ, Ј. Скопље и његова околнина. Београд, 1930.
- Хаджидиски, 1945 = Х а д ж и ђ с к и, Ив. Бит и гушевност на бългaрският народ. С., 1945.
- Харузин, 1905 = Х а р у з и н, Н. Етнография. Вып. 4. Верования. СПб., 1905.
- Христович, 1890 = Х р и с т о в и ч, Г. К. Материали по изучавање на бългaрската фауна. – СБНУ, 2, 1890.
- Цепенков, 1889 = Ц е п е н к о в, М. К. Тъжачки от града Прилеп. – СБНУ, 1, 1889, 41–46.
- Цепенков, 1889, II = Ц е п е н к о в, М. К. Тъкувания на природни явления, народни вярвания и пр. – СБНУ, 1, 1889, 71–74.
- Цепенков, 1890 = Ц е п е н к о в, М. К. Приказки за

- вампири, вещици и таласъми от Прилеп. – СБНУ, 3, 1890, 155–158.
- Цепенков, 1891 = Цепенков, М. К. Приказки за библейски (черковни) лица и гр. – СБНУ, 6, 1891, 113–122.
- Цепенков, 1892 = Цепенков, М. К. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Прилеп. – СБНУ, 8, 1892, 141–144.
- Цепенков, 1892, II = Цепенков, М. К. Приказки за черковни лица и явления от Прилеп. – СБНУ, 7, 1892, 167–174.
- Цепенков, 1893 = Цепенков, М. К. Приказки за черковни лица от Прилеп. – СБНУ, 9, 1893, 156–158.
- Цепенков, 1894 = Цепенков, М. К. Разни вярвания, прокобявания и пр. от Прилеп. – СБНУ, 11, 1894, 73–84.
- Цепенков, 1894, II = Цепенков, М. К. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Прилеп. – СБНУ, 10, 1894, 113–121.
- Цепенков, 1896 = Цепенков, М. К. Погребални обреди и обичаи от Прилеп. – СБНУ, 13, 1896, 242–245.
- Цепенков, 1898 = Цепенков, М. К. Приказки из челядния живот и за черковни лица и явления. – СБНУ, 15, 1898, 90–103 и 108–112.
- Цепенков, 1900 = Цепенков, М. К. Приказки от Прилеп. – СБНУ, 16–17, 1900, 303–304.
- Цепенков, 1900, II = Цепенков, М. К. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Прилеп. – СБНУ, 16–17, 1900, 238–258.
- Цонев, 1920 = Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека. С., 1920.

- Чабей, 1936 = Чабей, Е. Живот и обичаји у Арбанаса. Книга о Балкану. Т. 1. Београд, 1936, 309–319.
- Чажкановић, 1924 = Чажкановић, В. Студије из религије и фолклора. – В: СЕЗБ. Т. 31. Београд, 1924.
- Чачаров, 1894 = Чачаров, П. А. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и пр. от Щип. – СБНУ, 10, 1894, 121–125.
- Чернецов, 1947 = Чернецов, В. Н. К истории родового строя у обских угров. – СЭ, 1947, 159–183.
- Чибис, 1940 = Чибис, Хр. Г. Из миналото на град Брацигово. С., 1940.
- Чилев, 1923 = Чилев, П. Следи от антични вярвания за Харона у балканските народи. – ИНЕМ, 3, 1923, 105–115.
- Чистов, 1960 = Чистов, К. В. Русская причетъ. Причитания. Библиотека поэта. Л., 1960.
- Читкушев, 1892 = Читкушев, Й. Тълкувания на природни явления, народни вярвания и гр. от Велес. – СБНУ, 7, 1892, 125–129.
- Чичов, 1892 = Чичов, Н. Ив. Разни вярвания, прокобявания и гр. от Рупчос. – СБНУ, 7, 1892, 138–140.
- Чолаков, 1872 = Чолаков, В. Български народен сборник. Болград, 1872.
- Шанкарев, 1891 = Шанкарев, К. А. Сборник от български народни умотворения. Кн. 7. Пловдив, 1891; т. 1, 2. изд., 1968; т. 4, 2. изд., 1973.
- Шаулић, 1929 = Шаулић, Н. Српске народне тужбалице. Кн. 1. Сб. 1. Београд, 1929.
- Шивачев, 1891 = Шивачев, Ст. Песни из личния живот от Малко Търново. – СБНУ, 6, 1891, 23–27.

- Шишков, 1889 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Тъкувания на природни явления и пр. от Смолянско. – СбНУ, 1, 1889, 75–78.
- Шишков, 1890 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Песни из политическия живот от Ахърчелебийско. – СбНУ, 2, 1890, 131–137.
- Шишков, 1894 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Наздравници, слави и благопожелания при разни народни обряди и обичаи. – Славиеви гори, 1894, кн. 1, 40–48.
- Шишков, 1894, II = Шишков, Ст. Н. Тъкувания на природни явления, прокобявания и гр. от Ахърчелебийско. – СбНУ, 11, 1894, 72–73.
- Шишков, 1904 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Народни песни (помашки) от село Чукуркьой. – РН, II, 1904, 215–222.
- Шишков, 1906 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Култът на умрелите у рогопските помаци. – РН, IV, 1906, 6–12.
- Шишков, 1907 = Шишков, Ст. Н. Из Беломорската равнина. Пътни бележки и впечатления. Пловдив, 1907.
- Шишков, 1907, II = Шишков, Ст. Н. Българи край Мраморно море. Етнографски бележки. – РН, V, 1907, 243–255.
- Шишков, 1912 = Ш и ш к о в, Ст. Н. Животните в мнрогледа на рогопските поселения. – РН, IX, 1912, 81–84.
- Шишманов, 1896, 1898 = Ш и ш м а н о в, Ив. Д. Песента за мъртвия брат. – СбНУ, 13, 1896, 474–570; СбНУ, 15, 1898, 449–600.
- Шкорпила, 1914 = Ш к о р п и л, К. Опис на старините по течението на река Русенски Лом, С., 1914.
- Шкорпила, 1943 = Ш к о р п и л, К. Антични паметници от западното черноморско крайбрежие. – ИБАИ, 14, 1943, 8–52.

- Шкорпила, 1890 = Ш к о р п и л, К. и Х. Черноморското крайбрежие и съседните подбалкански страни. – СбНУ, 3, 1890, 1–40.
- Шлагина, 1973 = Ш л а г и н а, Н. В. Финны. – В: Кал Об., М., 1973, 119–135.
- Шневајс, 1929 = Ш н е в а ј с, Е. Главни елементи самртних обичај а код Срба и Хрвата. – Гл. СНД, 2, 1929, 263–282.
- Шпонов, 1907 = Ш о н о в, Ам. Едно пътуване по Македонија (от Е. М. Кузинеру). – ПСп., 67, 1907, 773–794.
- Шухевич, 1902–1904 = Ш у х е в и ч, В. Хуцулщинизна I–IV. Материали до украинскоруской етнологии. Т. 2, 4, 5, 7. СПб., 1902–1904.
- Щеглов, 1883 = Щ е г л о в, Д. В. Народныя обичаи и обряды, соблюдаемые при погребении умерших в связи с воззрениями на загробный мир. – Епархийския ведомости. Кушинец, 1883.
- A Magyarorsàg Néprajza = A Magyarorsàg Néprajza. Szekmi néprajz. 3 kiadás. IV kötet. Budapest, 1943.
- Alföldi, 1943 = A l f ö l d i, A. Életmagyarország a római korban. A Magyar Történettudományi Intézet Evkönyve. Magyarok és romanok. Т. 1. Budapest, 1943, p. 89 sq.
- Andree, 1878 = A n d r e e, R. Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Stuttgart, 1878.
- Andree, 1896 = A n d r e e, R. Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig, 1896.
- Andrejić, 1971 = A n d r e j i ć, Lj. Prilog bibliografiji o samrtnim pogrebnim, običajima i verovanjima. – Гл. ЕМЕ, 34, 1971, 123–243.
- Banateanu, 1962 = B a n a t e a n u, T. Házdzanie vetiev a kamen'ov na hroby (Prežitok primitivného ponimania smrti). – Slovenský národopis

- (Bratislava), 1962, No 10, 438–449.
- Bednarik, 1939 = *B e d n a r i k*, R. Prispevok k pohrebnym zvykom slovenského L'udu. Národopisný sborník. – B: Turč. Sv. Martin, 1939, 54–88.
- Bednarik, 1949 = *B e d n a r i k*, R. L'udové náhrobníky na Slovensku. – B: Turč. Sv. Martin, 1949.
- Bednarik, 1972 = *B e d n a r i k*, R. Cintoriny na Slovensku. Bratislava, 1972.
- Berger, 1932 = *B e r g e r*, S. Simbolizam u našem folkloru. Zagreb, 1932.
- Berneker, 1908 = *B e r n e k e r*, E. Slavisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I (A–K). Heidelberg, 1908.
- Bogatyrev, 1926 = *B o g a t y r e v*, P. Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique. – Le Monde Slave, 1926.
- Bogatyrev, 1926, II = *B o g a t y r e v*, P. Les apparitions et les êtres surnaturels dans les croyances populaires de la Gussie Subcarpathique. – Le Monde Slave, III, 1926, kn. 7.
- Bogatyrev, 1929 = *B o g a t y r e v*, P. Actes magiques, rites et croyances dans la Russie Subcarpathique. Paris, 1929.
- Bogatyrev, 1939 = *B o g a t y r e v*, P. Kotázke rumunských pohrebných zálospevov. Národopisný sborník. – B: Turč. Sv. Martin, 1939, 89–94.
- Bogatyrev-Ryba, 1927 = *B o g a t y r e v*, P. H. Ryba, Herecké pověry. Pritomnost. T. 4. Praha, 1927.
- Böckel, 1906 = *B ö c k e l*, O. Psychologie der Volksdichtung. Leipzig, 1906.
- Bratić, 1902 = *B r a t i ć*, T. A Iz narodnog vjerovanja (u Kotarima Nevesinje i Gacko). – Glasnik Zemalskog muzeja u Sarajevu, 14, 1902.
- Brühl, 1926 = *B r ü h l*, L. Das Denken der Naturvölker. Wien u. Leipzig, 1926.

- Brückner, 1957 = *B r ü c k n e r*, Al. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.
- Bulat, 1929 = *B u l a t*, P. Smrt. – B: Enciklopedija St. Stanojevića. T. 4. Beograd, 1929, 261–262.
- Burada, 1882 = *B u r a d a*, T. T. Datinile poporului roman la inmonmintarie. Jasi, 1882.
- Burgstaller, 1961 = *B u r g s t a l l e r*, E. Schädelbeschriftung in den österreichischen Alpenländern. Volkskunde in Ostalpenraum. Graz, 1961, 71–84.
- Byhan, 1933 = *B y h a n*, A. Beitrag zur Volkskunde der Gausen (Liber semiscecularis Societatis fenno-ugricae). Helsinki, 1933, 57–64.
- Bystroń, 1916 = *B y s t r o ń*, J. St. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka. Kraków, 1916.
- Carnoy et Nikolaides, 1889 = *C a r n o y*, H., *N i k o l a i d e s*. Traditions populaires de l'Asie Mineure. Paris, 1889.
- Certeux et Carnoy, 1884 = *C e r t e u x*, A., *E. H. C a r n o y*. L'Algérie traditionnelle. T. 1. Paris-Alger, 1884.
- Chotek, 1906 = *C h o t e k*, K. Cerovo. – B: Národopisný věstník československý. T. 1. Praha, 1906, 65–73, 97–102, 129–135, 161–167, 200–209, 225–234, 273–281.
- Ciszewski, 1903 = *C i s z e w s k i*, St. Ognisko. Studium etnologiczne. Kraków, 1903.
- Le Coq, 1916 = *L e C o q*, A. von. Volkskundliches aus Ost-Turkistan. Berlin, 1916.
- Cserzy, 1909 = *C s e r z y*, M. Temetkerési népszokások Szeged vidéken. – A Magyar Nemzeti Múzeum, néprajzi osztály Ertesítője, XII, 1909.
- Čajanková, 1956 = *Č a j a n k o v á*, E. Pohrebné zvykoslvi Horehronia. – SIN, IV, 1956, 290–305.
- Černý, 1894 = *Č e r n ý*, A. Istoty mityczne Serbów

- Lużyckich. – Wisła (Warszawa), VIII, 1894, 451–483.
- Černy, 1895 = Č e r n y, A. Istoty mityczne Serbów Lużyckich. – Wisła (Warszawa), IX, 1896.
- Černy, 1896 = Č e r n y, A. Istoty mityczne Serbów Lużyckich. – Wisła (Warszawa), X, 1896.
- Dähnhardt = Dähnhardt, O. Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. 3. Leipzig.
- Deniker, 1926 = D e n i k e r, J. Les races et les peuples de la Terre. Paris, 1926.
- Dobrowolska, 1948 = D o b r o w o l s k a, A. Strój ludowy na Łużycach. Kraków, 1948.
- Donner, 1920 = D o n n e r, Kaj. Ornaments de la Tête et de la chevelure. Quelques mots sur leur signification. – Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsinki). 1920, No 37.
- Drobnjaković, 1952 = D r o b n j a k o v i ć, B. „Souvenirs“ sur les tombeaux dans les villages de Kosmaj. – Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Accadémie Serbe des Sciences (Beograd), 1, 1952, No. 1–2, 179–204.
- Dumont, 1873 = D u m o n t, A. Le Balkan et l'Adriatique. Les Bulgares et les Albanais. L'administration en Turquie. La vie des campagnes. Le panslavisme et l'ellénisme. Paris, 1873.
- Eisner, 1948 = E i s n e r, J. Les origines des Slaves d'après les préhistoriens tchèques. – Revue d'études slaves, 1948, No 1–4, p. 131 sq.
- Falkowski-Pasznicki, 1935 = F a l k o w s k i, J., B. P a s z n i c k i. Na pograniczu Lemkowsko-Bojkowskiem, Lwów, 1935.
- Federowski, 1897 = F e d e r o w s k i, M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1–3. Kraków, 1897.

- Filipović, 1962 = F i l i p o v i ć, M. S. Različita etnološka grada iz Vojvodine. Prilozi grada. T. 1. Novi Sad, 1962.
- Filipović, 1965 = F i l i p o v i ć, M. S. Tragovi staroslovenske (staroruske) *trizne* kod Južnih Slovena. – Radovi Naučnog društva Bosne i Hercegovine (Sarajevo), 26. Odjeljenje istorijsko-filoloskih nauka. Kn. 9. 1965, 176–195.
- Filipović, 1966 = F i l i p o v i ć, M. S. Čovekov dvojniki u narodnom verovanju Južnih Slovena. – Radovi..., 30, 1966, kn. 10, 149–183.
- Fischer, 1921 = F i s c h e r, A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Fischer, 1923 = F i s c h e r, A. Święto umarłych. Lwów, 1923.
- Fischer, 1939 = F i s c h e r, A. Zarys etnografii Polski południowo-wschodniej. Lwów, 1939.
- Frazer, 1922 = F r a z e r, J. G. The golden bough. Ч. 2. Taboo and the perils of the soul. London, 1922.
- Fustel de Coulange, 1908 = F u s t e l d e C o l a n g e, N. D. Ja cité antique. – B: Etude sur le culte, le droit et les institutions de la Grèce et de Rome. Paris, 1908.
- Gavazzi, 1935 = G a v a z z i, M. Stara hrvatska baština u narodnom blagu gradišćanskih hrvata. Sarajevo, 1935.
- Gavazzi, 1953 = G a v a z z i, M. Pogrebne saonice. – B: Zbornik Etnografskog museja u Beograd u (1901 – 1951). Beograd, 1953, 238–243.
- Gavazzi, 1956 = G a v a z z i, M. Zur ethnologischen Problematik Südosteuropas (Actes du IV^e Congrès International des sciences anthropologiques et ethnologiques. – Vien, 1952). Bd. 3. Vien, 1956, 122–124.
- Gavazzi, 1959 = G a v a z z i, M. Sudbina stare slavenske

- baštine kod Južnih slavena, Beograd, 1959.
- Gavazzi, 1964 = G a v a z z i, M. Zum Megalitentum Südosteuropas. Paideuma. – Mitteilungen zur Kulturkunde. T. 10. 1964, No 2, 125–132.
- Gavazzi, 1965 = G a v a z z i, M. Stone-encircled graves in Bosnia-Herzegovina. – Godišnjak III. Centar za balkanološka ispitivanja (Sarajevo), 1, 1965, 187–193.
- Gavazzi, 1969 = G a v a z z i, M. Putovi proučavanja sela. Trg. Zb. Trg kod Ozlja. Zagreb, 1969, 11–16.
- Gennep, 1908 = Gennep, A. van. Religions, mœurs et légendes. Ч. 1. Paris, 1908.
- Gennep, 1909 = Gennep, A. van. Rites de passage. Paris, 1909.
- Gennep, 1924 = G e n n e p, A. van. Le folklore. Croyances et coutumes populaires françaises. Paris, 1924.
- Gennep, 1932 = G e n n e p, A. van. Le folklore du Dauphiné (Isère). – B: Etude descriptive et comparée de psychologie populaire. T. 2. Paris, 1932.
- Gennep, 1933 = G e n n e p, A. van. Le folklore du Dauphiné (Isère). – B: Etude descriptive et comparée de psychologie populaire. T. 2. Paris, 1933.
- Gorovei, 1915 = G o r o v e i, A. Credinți și superstiții ale poporului roman. București. 1915.
- Gross, 1887 = G r o s s, V. La Tène un Oppidum Helvète. Paris, 1887.
- Haavio, 1934 = H a a v i o, M. Über die finisch-karelischen Klageleder. – Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsingfors), 1934, № 47.
- Hafström, 1958 = H a f z t r ö m, G. Volkskunde und Rechtskunde. – Folkiv (Stockholm), 1957–1958.
- Hahn, 1854 = H a h n, J. von. Albanische Studien. Jena, 1854.
- Hämäläinen, 1930 = H ä m ä l ä i n e n, Alb. Beiträge zur

- Ethnographie der Ostfinnen. – Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsingfors), 1930, No 44.
- Hämäläinen, 1937 = H ä m ä l ä i n e n, Alb. Das kultische Wachsfeuer der Mordwinen und Tscheremissen. – Journal de la Société Finno-Ougrienne (Helsingfors), 1937, No 48.
- Hastings, 1966–1967 = H a s t i n g s, J. Encyclopedia of religion and ethics. Vol. 1–12. Edinburgh, 1966–1967.
- Hielscher, 1933 = H i e l s c h e r, R. Roumanie – son paysage, ses monuments, son peuple. Leipzig, 1933.
- Hirt, 1907 = H i r t, H. Die Indogermanen – ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur. Bd. 2. Strassburg, 1907.
- Hoffman-Krayer, 1930 = H o f f m a n - K r a y e r, E. Individuelle Triebkräfte im Volksleben. – Archives suisses des traditions populaires (Bâle), 1930, No 4, 169–183.
- Hraše, 1897 = H r a š e, J. K. Pověři o Přepovidâ nismrti na Nachodsku. – CL, 1897, No 6, 476–477.
- Hrozný, 1940 = H r o z n ý, B. Neistarsí deiny Přednej Azii, Egypt a Kreta. Praha, 1940.
- Jaekel, 1901 = J a e k e l, V. Studien zur vergleichenden Völkerkunde. Berlin, 1901.
- Jamorcza, 1936 = J a m o r c z a k, Al. Wiesz Dajbrowki, Powiat Lancut, Lwów, 1936.
- Kanitz, 1875 = K a n i t z, F. Donaubulgarien und der Balkan. Bd. 1. Leipzig, 1875.
- Kanitz, 1877 = K a n i t z, F. Donaubulgarien und der Balkan. Bd. 2. Leipzig, 1877.
- Kanitz, 1879 = K a n i t z, F. Donaubulgarien und der Balkan. Bd. 3. Leipzig, 1879.
- Kanitz, 1882 = K a n i t z, F. La Bulgarie Danubienne et le Balkan. Paris, 1882.

- Klawe, 1924 = K l a w e, J. Teorja animistyczna w etnologii. T. 2. Lud. Lwów, 1924.
- Kopernicki, 1930 = K o p e r n i c k i, Jz. Textes tsiganes. Contes et poésies. Kraków, 1930.
- Košák, 1899 = K o š á k, Fr. Nemos, smrt a pohřeb v pověstech a obyčejích lidu na Podkicanskú. – CL, 1899, № 8, 194–198.
- Kovačevićová, 1972 = K o v a č e v i č o v á, S. L'udové náhrobníky v slovenskej časti Karpat. – B: L'udová kultura v Karpatoch. Bratislava, 1972, 293–304.
- Krauss, 1891 = K r a u s s, Fr. Der Tod in Sitte, Brauch und Glauben der Südslaven. – Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Wien), 1891, No 1, 151–152.
- Krauss, 1908 = K r a u s s, Fr. Slavische Volksforschungen. Leipzig, 1908.
- Krek, 1887 = K r e k, Gr. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. Graz, 1887.
- Lange, 1897 = L a n g e, H. O. Die Aegypter. – B: Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. völlig bearbeitete Aufl. Bd. 1. Tübingen, 1897.
- Lavrov-Polivka, 1932 = L a v r o v, P. A., J. Polivka. Lidové povídky jihomakedonské z rukopisu St. Verkovičových. Praha, 1932.
- Lazăr, 1910 = L a z ă r, V. Die Südrumänen der Türkei und der angrenzenden Länder. Bucarest, 1910.
- Leger, 1901 = L e g e r, L. La mythologie slave. Paris, 1901.
- Leizaola, 1972 = L e i z a o l a, F. de. Las estelas discoides de la Villa de Caseda (Navarra). – Cuadernos de etnologia y etnografia de Navarra (Pamplona), 1972, No 11, 233–245.
- Levy-Brühl, 1926 = L e v y-B r ü h l, L. Das Denken der Naturvölker. Aus dem Französischen übersetzt

von Dr. Paul Friedländer. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. Wilhelm Jerusalem. 2. Aufl. Wien und Leipzig, 1926.

- Liebrecht, 1879 = L i e b r e c h t, F. Zur Volkskunde der Griechen. Alte und neue Aufsätze. Heilbrun, 1879.
- Lilientalowa, 1930 = L i l i e n t a l o w a, R. Kult wody u starożytnych Hebrajczyków. Warszawa, 1930.
- Lippert, 1882 = L i p p e r t, J. Christenthum. Volksglaube und Volksbrauch. Geschichtliche Entwicklung. Berlin, 1882.
- Loorits, 1932 = L o o r i t s, O. Liivi rahva II. – Acta et commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) (Tartu), 12, 1932.
- Loorits, 1932, II = L o r i t s, O. Ethnische Volksdichtung und Mythologie. Tartu, 1932.
- Lukkarinen, 1914 = L u k k a r i n e n, J. Inkeriläisten vainaja inpalveluksesta. – Mémoires de Société Finno-Ougrienne (Helsinki), 1914, No 35.
- Mackensen, 1937 = M a c k e n s e n, L. Volkskunde der deutschen Frühzeit. Leipzig, 1937.
- Mahler, 1936 = M a h l e r, E. Die russische Totenklage. Leipzig, 1936.
- Maretić, 1882 = M a r e t i ć, T. Studie iz pučkoga vjerovanja i pričanja u Hrvata i Srba. – B: Rad Jugoslovenske akademije nauk. T. 60. Zagreb, 1882.
- Manninen, 1922 = M a n n i n e n, J. Die dämonistischen Krankheiten im finischen Volksaberglauben. – F. F. Communications (Helsinki), 1922, № 45.
- Mansikka, 1928 = M a n s i k k a, V. J. Zur altslavischen Totenklage. – In: Juhlakirja Irjö Wichmanin kuusikimmen vuotispäiväksi. Helsinki, 1928, 138–153.

- Marianū, 1892 = *M a r i a n ũ*, S. Fl. Inmormintarea la Români. Studiu etnografic. Bucureşti, 1892.
- Mazon, 1923 = *M a z o n*, A. Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale. Paris, 1923.
- Mazon, 1936 = *M a z o n*, A. Documents, contes et chansons de l'Albanie du sud. Paris, 1936.
- Meillet, 1921 = *M e i l l e t*, A. La linguistique historique et linguistique générale. T. 1. Paris, 1921.
- Medić, 1930 = *M e d i ć*, M. Ubijanje staraca. – B: ZbNZO. T. 2, Zagreb, 1930, 257–259.
- Miklosich, 1862 = *M i k l o s i c h*, Fr. Lexicon palaeslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862.
- Miklosich, 1886 = *M i k l o s i c h*, Fr. Etymologisches Wörterbuch. Wien, 1886.
- Mjartan, 1953 = *M j a r t a n*, J. Vampirské povery v Zempline. – Slovensky národopis (Bratislava), 1953, kn. 1, 107–134.
- Moszyński, 1913 = *M o s z y ŋ s k i*, K. Obrzędy, wiara i powieści z okolic Brzeżan. Kraków, 1913.
- Moszyński, 1928 = *M o s z y ŋ s k i*, K. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1928.
- Moszyński, 1928, II = *M o s z y ŋ s k i*, K. D. Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin-Leipzig, 1927.
- Moszyński, 1930 = *M o s z y ŋ s k i*, K. Pies w wierzeniach i obrzędach. – Listy slawistyczne (Kraków), 1930, zesz. 2, 257–259.
- Moszyński, 1934 = *M o s z y ŋ s k i*, K. Kultura ludowa Słowian. Część II. Kultura duchowa. Zeszyt I. Kraków, 1934.
- Murko, 1910 = *M u r k o*, M. Das Grab als Tisch. – Wörter und Sachen, 1910, № 2.
- Murko, 1947 = *M u r k o*, M. Rozpravky z odboru slovanského národopisu. Praha, 1947.

- Naumann, 1921 = *N a u m a n n*, H. Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. Jena, 1921.
- Naumann, 1935 = *N a u m a n n*, H. Deutsche Volkskunde in Grundzügen. Leipzig, 1935.
- Neustupný, 1946 = *N e u s t u p n ý*, J. Pavěk litstva. Praha. 1946.
- Niederle, 1911 = *N i e d e r l e*, L. Slovanské starožitnosti. Odd. kulturny, díl 1, sv. 1. Praha, 1911.
- Niederle, 1922 = *N i e d e r l e*, L. Moravské Slovensko. Sv. 2, č. 2, Praha, 1922.
- Niederle, 1924 = *N i e d e r l e*, L. Vira a naboženství. Zaklady kultury starožitnosti slovanských. Díl 2, sv. 1. Praha, 1924.
- Niederle, 1925 = *N i e d e r l e*, L. Život starých Slovanů. Praha, 1925.
- Niederle, 1953 = *N i e d e r l e*, L. Rukověť slovanských starožitností (K vidání připravil ak. Jan Eisner). Praha, 1953.
- Nilsson, 1911 = *N i l s s o n*, M. P. Primitive Religion. Tübingen, 1911.
- Nilsson, 1931 = *N i l s s o n*, M. P. Über die Frage der antiken Herkunft moderner Volksbräuche. – Folkliv (Stockholm), 1939, No 1, 96–100.
- Paasonen, 1909 = *P a a s o n e n*, H. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern. – Journal de la Société Finno-ougrienne (Helsinki), 1909, No 26.
- Passek et Latinine, 1929 = *P a s s e k*, T., B. A. Latinine. Sur la question des „kamennye baby“. – Eurasia Septentrionalis Antiqua (Helsinki), 1929, No 4, 290–311.
- Pälsi, 1930 = *P ä l s i*, S. Bosna ponosna. Helsinki, 1930.
- Petzoldt, 1968 = *P e t z o l d t*, L. Die mündliche Überlieferung

- der Sagen vom Toten als Gast. — E. F. Communications (Helsinki), 1968, No 200.
- Pietkiewicz, 1938 = Pietkiewicz, Cr. Kultura duchowa Polesia Rzeszyckiego. Warszawa, 1938.
- Ploss, 1882 = Ploss, V. Das Kind im Brauch und Sitte der Völker. Berlin, 1882.
- Polivka, 1930 = Polivka, D. Paralele narodnim pripovjetkama u Strohalovu Zborniku. — B: ZbNZO. T. 2. Zagreb, 1930.
- Polivka, 1922 = Polivka, D. Du surnaturel dans les contes slovaques. — Revue des études slaves, 1922, No 1-2, p. 124 sq, 256 sq.
- Poniatowski, 1931 = Poniatowski, St. De l'origine de la sépulture a l'incinération. (XV^e Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique. IV^e Séssion de l'Institut international d'Anthropologie. Portugal, 1930). Paris, 1931.
- Poniatowski, 1932 = Poniatowski, St. Etnografia Polska. Wiedza o Polsce. Warszawa, 1932.
- Rohde, 1898 = Rohde, E. Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Bd. 2. Freiburg, 1898.
- Samter, 1901 = Samter, E. Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin, 1901.
- Sartori, 1910 = Sartori, P. Sitte und Brauch. Ч. 1. Leipzig, 1910.
- Sartori, 1936 = Sartori, P. Geisterstimmen. — Hessische Blätter für Volkskunde (Giessen), 1936 № 34, 67-92.
- Schmidt, 1871 = Schmidt, B. Das Volksleben der Neugriechen und das helenische Altertum. Leipzig, 1871.
- Schmidt, 1877 = Schmidt, B. Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder. Leipzig, 1877.

- Schmidt, 1914 = Schmidt, T. Adalékok a hazai Olahság temető — kultuszához. — A Magyar Nemzeti Múzeum, néprajzi osztály Ertesítője (Budapest), 1914, № 15.
- Schneeweiss, 1931 = Schneeweiss, E. Feste und Volksbräuche der Lausitzer Wenden. Leipzig, 1931.
- Schneeweiss, 1935 = Schneeweiss, E. Grundriß des Volksglaubens der Serbokroaten. Celje, 1935.
- Schneeweiss, 1961 = Schneeweiss, E. Serbokroatische Volkskunde. Ч. 1. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961.
- Schrader, 1904 = Schrader, O. Totenhochzeit. Jena, 1904.
- Schrader, 1917 = Schrader, O. Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde. T. 2. Straßburg, 1917.
- Schurz, 1909 = Schurz, H. Urgeschichte der Kultur. Leipzig-Wien, 1909.
- Sebillot, 1886 = Sebillot, P. Coutumes populaires de la Haute Bretagne. Paris, 1886.
- Slawski, 1956 = Slawski, Fr. Siownik etymologiczny języka polskiego. T. 1 (A-J). Kraków, 1956.
- Spencer, 1883 = Spencer, H. Principes de sociologie. Paris, 1883.
- Stengel, 1898 = Stengel, P. Griechisches Kulturaltum. München, 1898.
- Strausz, 1895 = Strausz, A. Bulgarische Volksdichtungen. Übersetzt, mit Anleitung und Anmerkungen versehen. Wien-Leipzig, 1895.
- Strausz, 1898 = Strausz, A. Die Bulgaren. Ethnographische Studien. Leipzig, 1898.
- Szendrey, 1937 = Szendrey, Zs. Temetás. A Magyarság néprajza. T. 4. Budapest, 1937.
- Tomeš, 1974 = Tomeš, J. Vynášení smrti na Východní Moravě a ve Slezsku. — Acta ethnologica slovaca

- (Bratislava), 1974, № 1, 233–267.
- Tylor, 1911 = Tylor, E. *Antropologia*. Warszawa, 1911.
- Václavik, 1925 = V á c l á v i k, Ant. Podunajská dedina v Československu (Monografiä). Bratislava, 1925.
- Václavik, 1930 = V á c l a v i k, Ant. Luhačovské Zálesi. Luhačovice, 1930.
- Václavik, 1959 = V á c l a v i k, Ant. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Vakarelski, 1969 = V a k a r e l s k i, Chr. Bulgarische Volkskunde. Berlin, 1969.
- Vallašek, 1962 = V a l l a š e k, A. K niektorým otázkam pohrebného ritu na slovenských kostrových pohrebiskach. *Musaica II.* – Zborik filozofskej fakulty Univerzity Komenského (Bratislava), 12 (2), 1962, 33–41.
- Veckenstedt, 1880 = V e c k e n s t e d t, Ed. *Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche*. Graz, 1880.
- Vladuțiu, 1973 = V l a d i ț u, I. *Etnografia la Români*. București, 1973.
- Volkov, 1896 = V o l k o v, Th. *Le traineau dans les rites funéraires de l'Ukraine.* – *Revue de traditions populaires* (Paris), 1896.
- Wachsmuth, 1864 = W a c h s m u t h. *Das alte Griechenland im neuen*. Bonn, 1864.
- Wakarelski, 1965 = W a k a r e l s k i, Chr. *Etnografia Bulgarii*. Wrocław, 1965.
- Weigand, 1894 = W e i g a n d, G. *Die Aromunen*. Leipzig, 1894.
- Weigand, 1895 = W e i g a n d, G. *Die Aromunen*. Ч. 2. Leipzig, 1895.
- Weslowski, 1910 = W e s l o w s k i, E. *Die Vampirsage in rumänischen Volksglauben.* – *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* (Wien), 1910, № 16, 209–216.

- Weslowski, 1911 = W e s l o w s k i, E. *Die Vampirsage in rumänischen Volksglauben.* – *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* (Wien), 1911, № 17, 67–68.
- Wollman, 1920 = W o l l m a n, F. *Vampyrské pověsti v oblasti středoevropské* – *Národopisný věstník československý* (Praha), 1920, № 1, 1–16.
- Wollman, 1921 = W o l l m a n, F. *Vampyrské pověsti v oblasti středoevropské.* – *Národopisný věstník československý* (Praha), 1921, No 2, 1–57.
- Wollman, 1923 = W o l l m a n, F. *Vampyrské pověsti v oblasti středoevropské.* – *Národopisný věstník československý* (Praha), 1923, № 1–2, 80–96; № 3–4, 133–149.
- Wolner, 1882 = W o l n e r, W. *Der Lenorenstoff in der Slavischen Volkspoesie.* – *Archiv für slavische Philologie*, 1882, № 2.
- Wundt, 1900 = W u n d t, W. *Völkerpsychologie. Teil III. Mythos und Religion*. Leipzig, 1900.
- Wundt, 1903 = W u n d t, W. *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens.* 3. umgearbeitete Aufl. Ч. 1–2. Stuttgart, 1903.
- Wundt, 1913 = W u n d t, W. *Elemente der Völkerpsychologie.* 2. unveränderte Aufl. Leipzig, 1913.
- Zelenin, 1927 = Z e l e n i n, D. *Russische (Ostslavische) Volkskunde*. Leipzig, 1927.
- Zelenin, 1936 = Z e l e n i n, D. *Die animistische Philosophie des sibirischen Schamanismus.* – *Ethnos* (Stockholm), 1936, No 4, p. 81 sq.
- Zelenin, 1937 = Z e l e n i n, D. *Zur Frage der Entwicklungsgeschichte der primitiven Religionen.* – *Ethnos* (Stockholm), 1937, No 3, 74–91.

**ДУМИ
ЗА ХРИСТО
ВАКАРЕЛСКИ**



РЕДОВЕ ОТ БИОГРАФИЯТА

Христо Томов Вакарелски е роден на 15 декември 1896 г. в село Момина клисура, Пазарджишко, в средно заможно селско семейство. Начално и прогимназиално образование придобива в родното си село и в гара Белово, а гимназиално в гр. Пазарджик.

В периода 1919–1923 г. следва в Софийския университет славянска филология, където слуша лекциите на прочутите професори Ив. Шишманов, А. Милетич, Б. Цонев, М. Арнаудов, Б. Пенев, Ст. Младенов и др.

След завършване на висшето си образование става учител последователно в Роман, Панагюрище, Самоков и Пазарджик. В Пазарджик се осъществява съдбоносната му среща с проф. Ив. Шишманов, който го убеждава да замине на специализация по проблемите на етнографията в Полша.

На специализация в Полша заминава през 1926 г., където слуша лекциите на професорите Мошински и Понятовски, които го насочват към етнографията.

След завръщането си от Полша Вакарелски започва работа в Народния етнографски музей с директор Ст. А. Костов, като уредник. Отпогава той поема по пътя за проучване на бита и културата на българския народ с голяма любов и чувство за отговорност.

От 1941 до 1944 г. Хр. Вакарелски е команди-

рован в Скопие, където организира Скопския етнографски музей.

През 1945 г. след завръщането си от Скопие, той става директор на Народния етнографски музей в София, а след 1948 г., когато Етнографският музей става институт с музей, той е избран за старши научен сътрудник и ръководител на Секцията за материална култура и народно изкуство, на който той остава до пенсионирането си.

Като директор и по-късно сътрудник на Етнографския институт с музей Вакарелски пътува из цяла България за събиране на материали, като едновременно с това обнародва по-малки и по-големи свои трудове, в които описва и теоретично обосновава фактите.

Предмет на неговите изследвания стават въпросите, свързани с народните обичаи и календарната обредност, със земеделието, скотовъдството и народните занаяти, с фолклора на народа ни, както и с дълбоката народна душевност.

Христо Вакарелски оставя за етнографската наука повече от хиляда научни и популярни труда. Ще споменем само някои от тях: „Из веществената култура на българите“ (поредица от статии), „Няколко културни и езикови граници“ (1934 г.), „Бит на тракийските и малоазийските българи“ (1935 г.), „Етнографският характер на Западна Тракия“ (1946 г.), „Битовата веществената култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия“ (1956 г.), „Българската историческа песен“ (1961 г.), „Специфика на българските народни изкуства“ (1967 г.) и мн. др.

Венец на неговото научно творчество обаче е неговият обобщаващ труд „Етнография на Бълга-

рия“, излязъл най-напред в Полша през 1965 г., в Германия през 1969 г. и едва през 1974 (и II издание през 1977 г.) в България. След смъртта му през 1990 г. излиза предаденият няколко години преди това последен негов труд „Българските погребални обичаи“.

Хр. Вакарелски е носител на редица международни награди, а през 1965 г. е удостоен с престижната международна награда „Готфрид фон Хердер“, която се връчва за първи път в България. През същата година, на празника на светите братя Кирил и Методий получава и званието „заслужил деятел на науката“. Носител е и на наградата „Паусий Хилендарски“ на БАН за книгата му „Етнография на България“.

Умира на 26.XI.1979 година.

„БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ“ В НАУЧНОТО ТВОРЧЕСТВО НА ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

446

ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

Христо Т. Вакарелски е един от най-плодовитите и най-изтъкнатите български етнографи. Неговото творческо дело дава облик на българската етнография почти 50 години. „Български погребални обичаи. Сравнително изучаване“ е последният му монографичен труд. Този факт придава на изследването особена стойност. То е завършващ акорд в едно близо половинвековно творчество, бележи края на една плодотворна научна дейност. Но трудът не е само факт от историята на българската наука. Той е действителен фактор в нейното съвременно развитие дори и само за това, че е единственото монографично проучване, посветено на българските погребални обичаи. Липсата на други синтетични изследвания не е случайна. Погребалната обредност е извънредно сложно, исторически многопластово и с разнопосочни връзки с цялата народна култура явление. Нещо повече, ако трябва да се посочат сферите, в които традицията е най-жизнена днес, първото място ще заеме погребалната обредност. Оттук и несъмнената актуалност на изследването, неговото косвено значение за съвременната преобразователна практика.

У нас и в чужбина Христо Вакарелски е широко известен преди всичко като изследовател на на-

родната материална култура¹. От неговите многобройни етнографски публикации около 270 са посветени на материалната култура. И въпреки това проучването на погребалните обичаи е закономерен резултат от цялата му творческа дейност. Голям познавач на народната култура, минал през сериозната научна школа на полските еволюционисти, Хр. Вакарелски много рано осъзнава единството на тази култура, нейния синкретизъм и многофункционалност. Тук е и основата на едно от най-съществените качества на Хр. Вакарелски като изследовател – стремежа да се изучат явленията в тяхната цялост и многостранни връзки. Затова духовната народна култура никога не е стояла извън полезрението на изследователя. На неговото перо принадлежат и специфично фолклористични студии² и проучвания върху народното изкуство, върху народните игри и много други дялове на народната духовна култура³.

Хр. Вакарелски отдава дължимото на духовната сфера в народната култура в свои етнографски трудове на различни равнища: тя е представе-

¹ По-цялостна оценка за научната и обществената дейност на Хр. Вакарелски вж. у Д и м е к о в, П. Христо Вакарелски. – ИЕИМ, 6, 1963; П р и м о в с к и, А. Научната и популяризаторската дейност на Христо Вакарелски. – Вълг. етнография, 1977, № 1; Христо Вакарелски и българската етнография. – В: Етнографски и фолклористични изследвания. С., 1979.

² С т о й к о в а, Ст. Приносът на Христо Вакарелски в българската фолклористика. – В: Етнографски и фолклористични изследвания, 16–22.

³ Вж. К р ъ с т а н о в а, К. Избрани библиографски материали за Христо Вакарелски. – В: Етнографски и фолклористични изследвания, 23–35; К о л е в, Н. Библиография на трудовете на Христо Вакарелски. – *Bulgar Tanulmányok (Debrecen)*, 1980, № 3, 59–83.

447

БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ

на и в описания на отделни райони⁴, на групи българско население⁵, присъствува равностойно и в синтетичния му труд „Етнография на България“⁶.

Най-рано се проявяват, а като че са и най-трайни интересите на Вакарелски към празнично-обредната система. На календарните празници и обичаи той посвещава изключително голям брой популяризаторски статии⁷, пише за тях и отделен малък труд⁸, отделя им място в „Етнография на България“, но в центъра на вниманието му си остават семейните обичаи и обреди. На тяхното изследване са посветени и първите му публикации.

От семейните обичаи най-голямо място в научното дело на Хр. Вакарелски (до написването на представяния труд) заема сватбата. Студиите му върху нея са показателни за неговия подход към изучаването на обичаите. Подстъп към цялостното осветляване на обичая е събирането на мате-

⁴ Вж. Вакарелски, Хр. Принос към изучаване на традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско. – В: Панагюрище и Панагюрско в миналото. Т. 1. С., 1956, 67-144.

⁵ Класическо и изключително ценно и днес си остава етнографското му изследване на тракийските и милоазийските българи. Вж. Младенов, Ст., Хр. Вакарелски. Бит и език на тракийските българи. Ч. 1; Вакарелски, Хр. Бит. – В: Тракийски сборник. 1935, № 5. С. (Тракийски научен институт).

⁶ Тук се използва първото българско издание (Вакарелски, Хр. Етнография на България. Наука и изкуство. С., 1974). Трябва да се добави, че в архива на Хр. Вакарелски изобилствуват сведения за духовната народна култура. Те все още не са достъпни изцяло и не са влезли в научно обръщение.

⁷ Сам Вакарелски отбелязва, че е представил почти всички важни календарни обичаи. Вж. Приносът, А. Цип. съч., с. 23.

⁸ Вакарелски, Хр. Българските празнични обичаи. С., Военно-книгоиздателски фонд, 1943.

риали, изучаването на отделни структури в него⁹. Едва след този подготвителен етап идва определянето на мястото и функцията на отделни основни компоненти в цялостната система на обичая. Класическа в това отношение е студията на Вакарелски за сватбената песен¹⁰. С нея той демонстрира какво може да даде на етнографа фолклорът и специално обредната песен. Не би било прецилено да се каже, че с тази своя студия Вакарелски се доближава до изследването на обичая „на редове“, получило своята завършена форма в трудовете на съветския етнограф Д. К. Зеленин. От днешна гледна точка „Сватбената песен“, която остава един връх не само в творчеството на своя автор, показва значението на внимателния анализ на едно от синонимните равнища на обичая, когато изследването е в сравнителен план и е поставено в контекста на целия обичай.

Трудно биха могли да се оценят правилно студиите на Вакарелски върху празнично-обредната система, върху семейните обичаи и специално за погребалната обредност, ако не се вземат предвид и някои на пръв поглед по-странични публикации, интереси и познания на автора. Става дума за дълбокото познаване и изследване на народната психика, знания и вяра, на българския

⁹ Вж. Вакарелски, Хр. Народни обичаи. Извадки от анкета по сватбените обичаи в България. – Известия на Народния етнографски музей в София (ИНЕМ), 1–4, 1927, 135–143. Къносване. Обичай из българската сватба. – Пак там, 107–114. Забулване на невестата. (Из сватбените обичаи у българите.) – Изв. на Бълг. геогр. дружество, 3, 1935, 97–113.

¹⁰ Вакарелски, Хр. Сватбената песен. Мястото и службата ѝ в сватбения обред. – ИНЕМ, 1939, 13, № 1–129.

език¹¹, за споменатите публикации на Хр. Вакарелски върху българския фолклор, народното изкуство и игри¹². Такъв подход към делото на Хр. Вакарелски налагат не само постигнатите резултати (например в „Сватбената песен“), но и самата природа на изследвания обект. Обичаят, ако може така да се каже, е най-синкретичен и многофункционален в цялата синкретична и многофункционална народна култура. В него си дават среща, пресичат се и се дублират на различни равнища, сливат се в единно цяло обредно действие, слово, песен, музика, предмети на всекидневния бит и производство, овеществени резултати от художествено-творческа дейност. В едно и също време обичаят е и свещенодействие, и норма, програма и прогноза, и знание, и вяра, игра и забава. Вътрешните отношения в това сложно единство са исторически определени, но в целия период от активното съществуване на обичаят те са свързани с народната душевност, с нормите на народния живот, а посредством тях и със съзнанието за принадлежност към българския народ.

¹¹ Вж. Вакарелски, Хр. Понятието за достоинство у нашия народ. – Златорос, 1936, № 3, 128–134. Понятието за чест у народа ни. – Просвета, 1935, № 1, 18–32. За самовилите орисници. – ИНЕМ, 12, 1936. Специално за езика (извън приносите с диалектоложка и фолклористична насоченост) вж. Езикът като предмет на етнографията. – Език и литература, 1946, № 1, 12–17.

¹² Вакарелски, Хр. Принос към естетиката на българския народ. – Изв. на Инст. за изобразителни изкуства (ИИИИ), 1958, № 2, 137–161. Пластиката по обредните хлябове у българите. – ИИИИ, 1960, № 3, 115–175. Народное искусство и обычаи. – Декоративное искусство СССР, 1968, № 6, 26–31. Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares. – Ethnologia slavica, T. 1. Bratislava, 1969, 121–142.

Изследването на обичая става още по-трудно, като се има предвид, че той винаги е двойно „определен“. От една страна, в основата на съществуването му са действителни обществени потребности, реални нужди на човека. От друга страна, конкретната форма на обичая зависи в голяма степен от представите, знанията и вярата на същия човек за взаимовръзките в природата и обществото. Защото в крайна сметка обичаят винаги е и инструмент за въздействие върху тях в желаната и нужната насока.

Изтъквам тук най-общо сложността на етнографското изследване на обичайната система по няколко причини. Първо, защото това е основата за реална оценка на приноса на Хр. Вакарелски в тази сложна област, и, второ – за да станат ясни предпоставките за този съществен принос, предпоставки, заложили не само в таланта на изследователя, но и в дълбокото и обхватно познаване на цялостната народна култура, в изключително внимателното отношение към материала, в добросъвестния му анализ и не на последно място – в любовта и синовната признателност на Хр. Вакарелски към твореца на тази култура, към българския народ.

Отправната точка в научното творчество на Вакарелски – демократичното и на европейско равнище научно дело на Ив. Шишманов¹³ – както и споменатите качества, му помагат най-напред да преодолее националната затвореност и изолация на част от българските етнографи, а след това да

¹³ Вж. оценките на самия Вакарелски у Вакарелска, М. Моят път към и през етнографията (В памет на Хр. Вакарелски). – Векове, 1984, № 1, 67–78.

избегне или да надмogne някои увлечения по модни европейски теории и да остане обективен и честен изследовател на българската народна култура с подчертано демократични принципи.

Всеки опит да се видят предпоставките за отделен монографичен труд като „Български погребални обичаи“ в едно богато творческо дело, продължило пет десетилетия, остава непълен, ако не се разгледа цялото творчество. Но опитът би бил и безпредметен, ако не даде отговор на въпроса за обхвата, качеството и количеството на използвания материал и позициите, от които той се интерпретира. Това е още по-необходимо, когато изследването е етнографско и част от материала е събран и записан лично от автора.

Отговорът на този въпрос е тясно свързан с методиката за събиране и документиране на материала. За теренните проучвания на Хр. Вакарелски е характерен стремеж към пълнота и обхватност, към регистриране на живите връзки на обичая с действителността¹⁴. В такъв дух е и основната насоченост на анализа и интерпретацията на обичаите у Вакарелски, макар че историзмът и желанието да осветли техните гребни корени също не са му чужди¹⁵.

¹⁴ Към събирателската работа Хр. Вакарелски има усет. Той с право я смята за основно задължение, гледа на нея като на дълг за съхраняване на културното наследство на българите. Добра представа за подход му дават неговите методически ръководства и събраният от него материал. Вж. Вакарелски, Хр. Въпросник-упътване за събиране на етнографски материали. С., 1946.

¹⁵ Вж. напр. Вакарелски, Хр. Старинните елементи в българските народни обичаи. — В: През вековете. С., 1938, 246–281.

Възпитаник на полската школа от 30-те години, Вакарелски гледа на културата като на продукт на народа творец и отражение на неговата душевност¹⁶. Вакарелски познава и големите постижения на руската и съветската етнографска школа. В своите изследвания (включително и в „Български погребални обичаи“) той широко се опира върху трудовете на Д. К. Зеленин, Е. Г. Кагаров и др., а с П. Г. Богатирев и С. Токарев го свързва дългогодишно познанство.

Обичаите при смърт и погребение отдавна занимават Вакарелски. Материали и отделни бележки за тях се намират още в началните тетрадки на неговите лични записи¹⁷. За представения труд той събира материали почти 50 години. Когато Хр. Вакарелски стъпва на научното поприще, погребалната обредност у нас е утвърдена като конкретен обект за етнографско изследване. Осемдесет години са минали от първата публикация на З. Княжевски, в научно обръщение са влезли материалите на А. Каравелов, налице са отличните описания на Д. Маринов, многобройни бележки и материали в периодичния печат¹⁸. Още в началото на века са отпечатани и обобщаващата студия на П. Парашкевов „Погребалните обичаи у българите“, и по-синтетичните приноси на А. П. Стоилов и П. Чилев, поставени на сравнително-историческа основа.

По-голяма роля за насочването към погребалните обичаи ще да са имали трудовете на евро-

¹⁶ Вж. Вакарелска, М. Цит. съч., с. 71.

¹⁷ Вж. АЕИМ, № 709-II-714-II, 890-II-893-II.

¹⁸ Пълните библиографски данни за трудовете, използвани и от Хр. Вакарелски, вж. в края на труда му.

нейските изследователи (например на Арнолд ван Женеп) и особено на поляка Адам Фишер („Погребалните обичаи на полския народ“), с които Хр. Вакарелски се запознава в Полша.

Сам Хр. Вакарелски публикува първите резултати от изследванията си върху погребалните обичаи непосредствено преди и след Втората световна война. В две студии той се опитва да изясни от по-общи позиции народните представи за смъртта, за душата, за предопределението („Понятията и представите за смъртта и душата“, 1939, и „Смъртта като фактор“, 1948). Тук той напуска сигурната основа на фактите и, както сам изтъква по-късно, допуска някои „...неубедителни за днешното състояние на науката постановки“¹⁹. Тези студии имат значение преди всичко за историята на науката, тъй като дават възможност да се види развитието на възгледите на един голям учен, развитие, характерно за представителите на цяло поколение. От същия период е и една скица – очерк за българските гробища и надгробни паметници, която пази своето изворно значение и днес²⁰.

Първото по-кратко, но цялостно изложение на погребалната обредност Вакарелски прави в полското издание на своята „Етнография на България“ (Вроцлав, 1965 г.). То не се различава особено от същия дял в двете български издания на труда и е етнографско в традиционен смисъл. То е статично и показва погребалните обичаи на българите откъм края на XIX до средата на XX в. Както и

¹⁹ Вж. неговата оценка тук, в Увод, с. 17.

²⁰ Вакарелски, Хр. Гробища и надгробни знаци. – Нашенец, № 136, 21 ауг. 1943.

малцината си предходници, Хр. Вакарелски следва вътрешната хронология на обичаите – описва ги в тяхната естествена последователност. В резултат на това той очертава естествената им структура, и то най-пълно за времето си. Изложението е обобщено за цялата страна, за българите въобще и само при по-характерни елементи (най-често названия) се отбелязва областта, а понякога дори и селището, за което са присъщи. За пространствения обхват на изследването можем само да се досещаме (в първата част „История на българската етнография“ Вакарелски е включил изследователи на културата и бита в цялата етническа територия на българите). Както е прието за целия труд, и в деля за погребалните обичаи изборите не се посочват конкретно. В края библиографията е оскъдна, но от самото изложение личи, че авторът използва и много личен материал. В интерпретацията му той остава близо до фактите и до народната им оценка. Тук съобразно с общата постановка на труда историческият и съпоставително-сравнителният аспект липсват.

„Обичаите при смърт и погребение“ в „Етнография на България“ обаче имат съществено значение. То е преди всичко в това, че за първи път, и то в цялостната етнография на България, те са описани и анализирани систематично. Не е трудно да се разбере значението на този факт за включване на българските обичаи в по-общи сравнителни изследвания, особено в чужбина. За Хр. Вакарелски и за неговия подход те са показателни като свидетелство за стремеж да се стъпи по-здраво на материалистически позиции. Основният научен резултат е установяването на вътрешната

структура на обичаите при смърт и погребение. В този смисъл изложението в „Етнография на България“ е важна стъпка към осъществяването на замисъла за сравнително проучване на погребалните обичаи, замисъл, който Вакарелски има от години и за чието осъществяване се готви дълго.

„Български погребални обичаи“, които представяме тук, са качествено различно изследване. В тях Хр. Вакарелски си поставя нови задачи. Уточняването на структурата на обичаите и тяхното общо описание са отминал етап. Задачата на този труд е не само да се опишат пълно и да се изследват сами за себе си, но и да се поставят в контекста на погребалните обичаи на останалите славянски и балкански народи. При това проучването не е самоцелно, т. е. чисто фактологично, познавателно. Авторът има благородната амбиция да осъществи общите постановки на своите полски учители. „Той (трудът – б. а., С. Г.) цели и навлизане в душевността на човека, съпровождана и мотивираща фактите и постъпките. По този път само може да се установи доколко има в човешкото поведение разумен напредък и доколко то е резултат от чужди влияния, доколко е лично, субективно, българско или общочовешко стадиално явление.“²¹

Тази формулировка определя и равнищата на изследването. Поставяйки в центъра на вниманието си човека, Хр. Вакарелски иска да установи и етничното (българското) и историко-типологичното (стадиалното). Тези две равнища са задължителни за всяко съвременно сравнително етнографско изследване, независимо от това, как ще бъдат фор-

²¹ Вж. тук, Увод, с. 21.

мулирани. Но това не е всичко. Главната цел на изследването си Вакарелски вижда в обясняването на „първичните корени“ на представите и вярванията на българите във връзка със смъртта и погребението. При това именно от позицията „че за човека изобщо материалният свят е първичен, а съзнанието – негово отражение, и то в зависимост от редица обусловености“²². Всъщност в съответствие с разбирането си Хр. Вакарелски търси не конкретно-генетичните корени на отделните явления, а техните общи исторически корени. Иначе казано, той няма предвид конкретно историческо, а историко-типологично изследване. При това трябва да се отбележи, че в неговото схващане има и отглас от реакцията срещу прекалено откъснатото от действителността и чисто идеалистическо тълкуване на погребалните обичаи, особено в периода преди Втората световна война. Затова Вакарелски често пренебрегва реконструкцията, за да остане при сигурно регистрирания факт. Именно по тази причина той често съпоставя тълкуванията на предходниците си с народните разбирания²³. Предимствата и недостатъците на този подход илюстрира трудът, а някои от тях схваща и авторът, като пише: „Приведените и изследвани в труда (народни – б. а., С. Г.) схващания и прояви могат и да не принадлежат към най-първите. Те могат да са отражение на сравнително късни културно-исторически състояния, на различни странични етнически и културни влияния.“²⁴ Въпре-

²² Там там, с. 23.

²³ Там там.

²⁴ Там там.

ки това вярно в основата си твърдение Вакарелски в известна степен архаизира погребалните обичаи. Основание за това му дава не само по-голямото (в социален и етничен план) единство на българската обредност, но и тезата му, че и през периода на капитализма българската буржоазия и дори интелигенцията не е свободна от традиционната мисловност на селянина. Социални варианти в обредите при погребение (по-точно зачатъци на такива варианти) той е склонен да вижда само в материалните ѝ компоненти²⁶. И тук авторът не изобщо, а посвоему е прав, защото и той, както повечето от българските етнографи, разглежда в труда си преди всичко обредността на българското село. Именно затова, когато говори за единството и неизменността на обредите, отразени в неговите материали, събирани за половин век, той отбелязва, че промените засягат не толкова същността на обредността, а главно нейната християнско-канонична страна (равнодушие към предсмъртното пречистване и изповед).

Интересни са и схващанията на Хр. Вакарелски за субстратните елементи в погребалните обичаи на българите. В тях би могло да се види своеобразна реакция на доста разпространеното тълкуване на общотипологични елементи като етнично определени, особено когато става дума за прехода от античност към средновековие. От общоисторически позиции Вакарелски допуска възможността за съществуването на субстратни елементи. Но тъй като сигурните (т. е. археологическите) материали се отнасят само за общотипологични (общочо-

²⁶ Там там.

вешки) елементи, които биха могли да принадлежат на всеки от трите етнични компонента на българската народност, той не смята за възможно да ги интерпретира като етнично (преднародностно) определени, макар да са засвидетелствувани само у един от тези компоненти.

Постарахме се да покажем изходните позиции на Хр. Вакарелски при разкриването на генезиса и историческото развитие на обичаите при смърт и погребение. Справедливостта налага да отбележим специално, че в самото изследване той не се придържа безкомпромисно към тях. На него не е чужда мисълта за постоянното развитие на разглежданите явления. На места той специално го отбелязва (например: „Преосмислянето на едни вярвания и обичаи е постоянно явление в живота на народите“, с. 47), а и в самия труд изобилствуват факти за анализ в тази насока, факти, които са получили и вярно по основа осветление. За това свидетелствува и специалният (№ 9) параграф от Заключениеето.

Голямата сила и стойност на представения труд не са в неговия диахронен, а в синхронния му аспект. За автора той е основен, макар че като смята това за естествено, Хр. Вакарелски не го отбелязва специално в своя Увод.

В „Български погребални обичаи“ е очертана точно картината на тези обичаи в цялата етническа територия на българите. Традиционната структура на тези обичаи, очертана в основни линии още в „Етнография на България“, тук е детайлизирана, уплътнена и „покрита“ с материали.

Хр. Вакарелски използва целия публикуван български материал за обичаите при погребение. Освен

специфично етнографските публикации той привлича избран археологически материал, лингвистични изследвания, които имат отношение към изучаваните явления. В този свой труд авторът отива и по-нататък. Нерядко той се опитва да привлече и интерпретира и „вторични“ материали, да види и оцени от етнографски позиции отражението на изучаваното явление в художествената литература.

Много съществена част от материала, върху който е изградено изследването, е архивен. В труда са включени резултатите от почти 50-годишни наблюдения над българските погребални обичаи, а както е известно, Хр. Вакарелски е внимателен наблюдател с аналитичен поглед и синтезираш ум.

В „Български погребални обичаи“ са използвани пряко материали от около 150 отделни селища. Една внушителна цифра, която заедно с публикувания материал говори за сериозната фактологическа основа на това изследване. Едва ли може да се твърди, че Хр. Вакарелски е изчерпал всички регионални и особено локални особености на българските погребални обичаи. Но вън от всяко съмнение е, че той е документирал основните от тях, че е запазил за науката част от културното наследство на българите, което си отива безвъзвратно. Хр. Вакарелски създава внушителен корпус от материали. И както е при всяко научно изследване, ако за някои от постановките и резултатите му може да се спори, то като цяло трудът има непреходна стойност. Без него не би могло да се направи нито едно сериозно изследване не само на българските, славянските, балканските, но и на обичаите при погребение в Европа.

Нов в представения последен труд на заслу-

жилия учен Хр. Вакарелски е и сравнителният аспект. Авторът си е поставил и задачата да търси и разкрива не само общото, но и специфично българското. Основа за това е съпоставката на българските обичаи с тези на останалите народи. Без да навлиза в теоретични обосновки за потекло и сродство, авторът стъпва на генеалогичната лингвистична класификация и започва съпоставките последователно – от най-близките към най-далечните народи. Този принцип той се старае да следва при всяка отделна тема, като смята (тъй както погребалните обичаи са много консервативни), че привличането на материали за народи, намиращи се на ранни степени в своето обществено-икономическо развитие, е най-уместно (Увод, 21).

Такава постановка изключва изчерпването на съпоставителния материал. Хр. Вакарелски се старае да приведе пред нас всичко славянски и балкански успоредици. Едва тогава той търси други, ако смята за необходимо да покаже ранния, стагуалния характер на явлението. При това невинаги може да се види строга последователност, тъй като често авторът е зависим от състоянието на проучванията и от достъпността на публикациите, и, разбира се, от собствената си осведоменост.

Тук се налага известно уточнение. Внимателният читател вероятно ще забележи както в прегледа на изследванията, така и в самото изложение, че по-пълно са използвани публикациите от първата половина на века. Това не бива да се отпада на неосведоменост, защото Хр. Вакарелски има подчертано подборно отношение към тези и концепции. Когато според него едно изследване не привнася нищо ново като научен резултат или по-

не не разколебава по-ранните, той не го използва²⁰.

Изложението на Хр. Вакарелски е подчинено на вътрешната хронология на погребалната обредност. Структурата на обичаите определя и общата концепция на труда. Всяка глава обхваща определен и относително завършен период от обредността. Изключение правят Първа, Втора, Десета и Единадесета глава. Първите две са посветени на изясняване на основни народни представи, които са предпоставки за разбиране и изследване на погребалната обредност, а другите – на по-обща въпроси и на представи, които дават отражение върху цялата обредност и особено върху нейния последен етап.

Вътрешно всяка глава се дели (по израза на автора) на отделни „теми“. Всъщност всяка тема обхваща самостоятелен обреден комплекс или има в центъра си съществен негов елемент. От своя страна всяка „тема“ съдържа отделни параграфи, в които се излага българският материал, привеждат се съответствия по посочения начин. Явно авторът приема всяка тема като относително завършена част. Именно тук той привежда чуждите схващания (ако ги има) за произхода и същността на разглеждания елемент или комплекс, дава оценка за тях, като се основава преди всичко на народните представи. Това придава завършеност на отделните теми и ги прави своеобразни малки изследвания. В някои случаи, когато заключителният момент липсва, те оставят впечатление за незавършеност.

²⁰ Например Хр. Вакарелски бе запознат с последните изследвания върху названия с корени *тег-* и *паг-*, но предпочете да се облегне върху изследванията на А. Леже от 1901 г. – Вж. тук, Първа глава, А, с. 25.

Възприетият начин на изложение в труда определя и характера на Заключениеето му. То е кратко и общо. В него Хр. Вакарелски излага общите си наблюдения и идеи за генезиса, развитието и същността на обичаите при погребение. Сами по себе си и те са важни, защото са свързани с обширен материал и са направени от позициите на дългогодишни наблюдения и размисли. От тях ще изтъкна само две. Като се базира на А. Нидерле, авторът подчертава, че по „основа“ българските обичаи при погребение са славянски. На второ място ми се иска да напомня още веднъж за историческото виждане на автора. В отделен параграф на Заключениеето (9) Хр. Вакарелски специално изтъква, че обичаите се развиват, преосмислят и отмират.

В няколко страници е изключително трудно да се разкрият даже основните черти на едно обемисто изследване. Може би по-важното е да се създадат допълнителни предпоставки за неговото по-лесно и пълно разбиране. В този смисъл е важно да се обърне внимание на някои езикови особености в изложението. В терминологично отношение трудът може да изглежда на съвременника малко остарял. Например наред с „първобитен“ (народ) читателят ще срещне и „екзотичен“, че дори и „примитивен“. В тези определения Вакарелски не влага оценъчен смисъл. Най-малко той би могъл да бъде обвинен в подценяване на който и да било народ, на която и да било култура. Тези особености на терминологията, както и обхватът на интерпретацията, трябва да се приемат като особености на Хр. Вакарелски, на учения, който близо половин век се труди в областта на етнографията.

Христо Вакарелски работи до последните си

дни. Изследването на българските погребални обичаи, което предлагаме на научната общественост, е последното му крупно дело. За неговото завършване и подготовка за печат той получи помощ и от Етнографския институт с музей. Сирагуш Таниелян му помагаше технически, а Недялка Шипчанова свърши обширната му библиография²⁷. Може само да се съжлява, че технически причини забавиха отпечатването на труда, и то не само защото неговият автор не доживя да го види издаден, а и защото по-късно ще стане достояние на научната общественост.

И накрая, струва ми се, най-добре е да завърша с това, с което започнах. „Български погребални обичаи“ не е само последният монографичен труд на Хр. Вакарелски – той е и първото, а засега и последното сравнително изследване върху този дял на българската обичайна система, той е и история, и съвременност, а надявам се – и едно начало.

СТОЯН ГЕНЧЕВ

²⁷ Използуваната в монографията литература се цитира по следния начин. Когато авторът на съчинението се споменава в основния текст, след фамилията в скоби се отбелязват годината на изданието и съответните страници, ако това се налага. Например: „... много сведения дава К. Мошински (1938)“. Когато авторът не се споменава в основния текст, към изложението има коментар и др., в скобите се изписва и фамилията на автора. След нея са означени годината на издаването и съответните страници. Когато се използват повече съчинения, след фамилията се посочват последователно годините на изданията (евентуално и страниците), отделени с точка и запетая. Например: (Вакарелски, 1928; 1935, с. 20; 1974). Пълните библиографски данни се съдържат в списъка на литературата. В случаите, когато цитираните на едно място автори и съчинения са много и тяхното изписване в текста би затруднило четенето, те по същия начин са отбелязани в бележка.

НАУЧНОТО ДЕЛО НА ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

На 26 ноември 1979 г. ни напусна завинаги Христо Вакарелски, виден учен, най-ярък представител на българската етнография в продължение на половин век, проникновен тълкувател на народното художествено творчество, материално и духовно.

Христо Вакарелски е роден на 15 декември 1896 г. в с. Момина класура, Пазарджишко. Там получава и първоначалното си образование. После завършва гимназия в Пазарджик, а от 1919 до 1923 г. следва славянска филология в Софийския университет. След завършване на висшето си образование няколко години е учител в Панагюрище, Пазарджик, Роман и Самоков. За неговата работа по-късно като етнограф голямо значение несъмнено имат ранните му впечатления от родното му село, сгушено в пролома на река Марица между Родопите и Средна гора. Там той израства и неизменно прекарва всички свои ваканции като ученик и студент и после като учител. Той не само наблюдава отблизо, но до голяма степен и участва в живота на селото. Неговите съселяни се занимават с гребно земеделие и скотовъдство, с възлищарство и арабаджийство, а много от тях скоро след Първата световна война се пролетаризират и отиват да търсят прехраната си в близките фабрики или на служба в железниците.¹

¹ За селото по-подробно вж. Ив. Б а т а к л и е в. С. Момина класура, Пазарджишко. – Изв. на Етногр. инст. и музей, кн. VI, С., 1963, с. 27–37.

Животът на село е школа за етнографа. Втората голяма школа за Вакарелски е университетът, където той не само получава специални знания, но и разширява много общата си култура. По време на неговото следване в Софийския университет четат лекции някои от най-видните представители на българската филологическа наука – Ив. Шишманов, Л. Милетич, М. Арнаудов, В. Пенев, Ст. Младенов и др. Лекциите на Шишманов и В. Пенев запазват у него интерес към литературата. При Милетич прави първите си опити за научна работа и под неговия възкателен поглед още като студент втора година съставя библиография на трудове и статии по славянска филология, литературна история и критика за период от десет години (1910–1920), издадена през 1921 г.² Своя интерес към библиографската работа Вакарелски запазва през целия си живот и дава редица приноси в тази област.

По това време и в следващите няколко години той все още няма точно определени научни стремежи, най-малко пък към етнографията. По-скоро него го привличат литературната история и езикознанието, прави опити да превежда от руски (Тургенев, Мамин-Сибиряк). През 1925 г. отпечатва своята първа статия – „Кесарий поп Василев – учител от времето на Възраждането“.³ Но

² Изв. на Семинара по слав. филология. Т. IV, С., 1921, с. 569–642.

³ Уч. преглед, г. IV, 1925, с. 368–397. По-нататък трудовете на Хр. Вакарелски се посочват само със заглавието и годината на отпечатването. За по-подробни библиографски данни вж. К. Кръстенов а. Избрани библиографски материали за Христо Вакарелски. – В: Етнографски и фолклористични изследвания..., с. 23–35. Вж. също Сто години Българска академия на науките. II. Професори и стари научни сътрудници. Обществени науки. С., 1972, с. 45–48.

случаят, който често тласка живота на хората в неочаквани посоки, и този път изиграва своята роля. Една случайна среща в Пазарджик през 1925 г. с проф. Ив. Шишманов, „ловеца на таланти“, определя по-нататъшната съдба на младия учител.⁴ По молба на Шишманов и по негов план-въпросник Вакарелски събира сведения за народните носии в Пазарджишко. Професорът високо оценява получените материали. Той вижда във Вакарелски бъдещия етнограф, който ще продължи делото на Д. Маринов, К. Шанкарев и Ст. Шишков.⁵ С присъщата си енергия Шишманов успява да му издействува още за следващата година стипендия за специализация по етнография в Полша и да го убеди да замине въпреки колебанията на младия човек да изостави влечението си към литературата и да се посвети на етнографията.

През 1926 г. Вакарелски е вече във Варшава. Шишманов продължава да поддържа връзка с него, да го упътва и насърчава чрез писма. Нещо повече – той успява да продължи едногодишната му специализация с още една година, за да работи върху сватбените обреди. Преценил отрано, че мястото на Вакарелски е в софийския Етнографски музей, Шишманов му препоръчва да се запознае подробно с уредбата на етнографските музеи в Полша.⁶

Във Варшава Вакарелски слуша лекции и работи при видните полски етнологични Евг. Франковски и Ст. Понятовски. Най-силно влияние върху не-

⁴ П. Димеков. Писма на проф. Ив. Д. Шишманов до Христо Вакарелски. – Бълг. фолклор, г. IV, 1978, кн. 1, с. 41–49.

⁵ Пак там, с. 42 (писмо II).

⁶ Пак там, с. 49 (писмо VII).

говата работа обаче оказват трудовите на известния полски учен К. Мошински, професор в Краковския университет. С него той се запознава по-отблизо и тяхната научна и приятелска дружба продължава до смъртта на Мошински през 1959 г. Приобщавайки се към школата на полския учен, Вакарелски от своя страна допринася много за неговото запознаване с българския фолклор, оценен от Мошински високо в известния му труд „Народна култура на славяните“.

Завърнал се в България, Вакарелски веднага е назначен в Етнографския музей в София, където отначало е асистент, а после уредник. От 1945 до 1948 г. е директор на Народния етнографски музей в София. След сливането на музея с Института за народоучение при БАН през 1949 г. той става старши научен сътрудник в новообразувания Етнографски институт и музей. Там от 1953 до 1963 г. е ръководител на Секцията за материална култура и народно изкуство.

Това е първото обикновената на първ поглед служебна кариера на Хр. Вакарелски. Но тя има солидно научно покритие. Вакарелски изпълнява всеотдайно, докрай завета на своя учител Ив. Шишманов — „не да стои в канцелариите, за да изследва систематически цялата страна в народоучно отношение“⁷. И наистина Хр. Вакарелски е навярно най-добрият български етнограф-теренист. Той е обиколил всички краища на нашата страна, опознал е всяко нейно кътче, събрал е огромен материал върху народния бит, изучен от него в най-големи подробности.

⁷ Динев К. В. Цит. съч., с. 44 (писмо II).

Трудовете на Хр. Вакарелски обхващат широк кръг от проблеми. По необходимост — в зависимост от началния етап, на който се намира по това време българската етнографска наука — значителна част от тези трудове има голяма степен описателен характер. Стремешът на автора е да изнесе повече конкретни факти от българския народен бит, от народната култура, до този момент неустановени или малко известни. Натрупването на материала, внимателното събиране на проверени факти предшества винаги обобщението и теоретичното осмисляне. Но дори и в своите описателни работи Вакарелски далеч не е само съвестен бито-описател. Не само неговият талант, но и широката му професионална култура, доброто познаване на славянската етнография го предпазват от ограничението виждане на обикновения събирач. Той разглежда явленията на националната ни традиция в широкия контекст на славянските и балканските народни традиции и това му дава възможност с голяма точност да прецени значението и да определи мястото на всеки отделен факт.

Първите статии, които той вече като етнограф отпечатва, са върху народните обичаи и обреди и по-специално върху сватбената обредност. Както видяхме, конкретните му занимания по време на специализацията му в Полша са главно в тази област и вероятно във връзка с тях са написани и излизат през 1927 г. двете му работи — „Каносване. Обичай из българската сватба“ и „Народни обичаи. Извадка от анкета по сватбените обичаи в България“. Изследванията му върху българската народна сватба продължават и по-нататък. През 1935 г. отпечатва малката студия „Забулване на

невестата“. От същата област е и един от основните му трудове – „Българската сватбена песен. Мястото и службата ѝ в сватбения обред“ (1939), разработен въз основа на богат български и сравнителен славянски материал. Интересът му към сватбените обичаи и песни продължава и след войната. През 1946 г. написва кратък очерк „Сватбени обичаи в с. Рамне, Охридско“, а през 1962 г. издава избрани сватбени песни с уводна статия върху народната сватба.

Сравнително по-малко се занимава с календарна обредност. Наблюденията му върху някои календарни обреди са отразени в статиите „Лазарици в Софийско“ (1932), „Празнични огньовете в България“ (1969) и др. В „Витови черти в селата“ (1936) се разглеждат накратко някои въпроси на задругата и обичайното право. Характер на общи прегледи имат двете му книжки „Българските празнични обичаи“ (1943) и „Български народни обичаи“ (1960).

Във връзка със заниманията му като музеен работник у Вакарелски се развива интерес към материалната култура на народа и скоро става доминиращ в неговата работа. Младият етнограф започва системно изследване на основния поминък у българите – земеделието, една област почти непрочувана дотогава. Той обнародва поредица от статии в Известията на музея под общо заглавие „Из веществената култура на българите“, в която дава точни описания на типове и разновидностите на народния земеделски инструментариум – рала (1929), брани (1932), сърпове, коси, паламарки, начин и уреди за вършитба (1936), вили и гребла (1943). Освен това той пише и по редица въпроси от развитието на българската аграрна кул-

тура, търси диахронията на явленията – „Старите земеделски сечива“ (1936), „Остатъци от безпложно земеделие при българите“ (1957, на немски), „Културни преживелици. Принос към проучването на първичните матриархални следи в бита на българския народ“ (1958, на словашки), гдето се опитва да обясни генезиса и развитието на някои женски занятия в земеделието, „Следи от еднopolната земеделска система у българите“ (1960, на полски), „Антични следи от траките в материалната култура на българите“ (1974), „Имало ли е соха в българските земи?“ (1975) и др. Той се спира и на отглеждането на някои други култури у нас – „Някои български лозарски оръдия“ (1960, на унгарски), „Розовата култура в България“ (1973, на немски). Във връзка с изследванията му на животновъдството е голямата му студия „Българските подвижни овчарски колиби“, излязла на немски в Унгария през 1956-1957 г., предшествувана от една малка статия на френски по същия проблем „La maison du berger“ на Алфред дьо Вини и колибата „комарник“ у българите“ (1953). Тук могат да се отнесат и интересните му статии върху преработването на млякото у нас – „Добиване на масло и съоръженията за него“ (1960, на унгарски), „Млекопреработване и млечни продукти у българите“ (1969, на немски) и „Историческа устойчивост на терминологията във връзка с млекопреработването“ (1970, също на немски).

Вакарелски се интересува също от селищното устройство и жилищната архитектура. През 1939 г. излиза на немски в Стокхолм интересното му изследване „Кладенци и водопроводи в България“, в което разглежда типологията, развитието и

терминологията на народните начини и уреди за водоснабдяване у нас. През 1962 г. обнародва в Бърно също на немски статия върху българската жилищна архитектура. Пише и върху някои домашни занятия, уреди и съдове – „Принос към проучването на българските тъкачни станове“ (1932), „Ручные прялки в Болгарии“ (1950), „Дървени чаши“ (1936) и др. Особено внимание отделя на проучването на народния транспорт: „Носене товар на глава в Македония“ (1943), „Превозване на стоки с товарни животни у българите“ (1966, на унгарски), „Начини за пренасяне у българите“ (1971, на немски).

През 1941 г. Хр. Вакарелски издава заедно с Г. Петков голямо цветно табло на българските народни носии в тяхното териториално разположение, а на следната година излиза в отделна книжка обширният му очерк „Български народни носии сега и в миналото“ с илюстрации и карти (в съавт. с Д. Иванов). Още преди това, в началото на хитлеристката война срещу славянския свят, Вакарелски подчертава славянския характер на българското народно облекло в статията „За българските народни носии и славянските следи по тях“ (1940). На сравнително слабо проучената мъжка носия той посвещава изследването „Мъжкото облекло на българите в Тракия“ (1963).

Народните занаяти са друга област от материалната култура, към която Вакарелски проявява интерес. Той пише по-специално върху един отмиращ занаят – мутафчийството (1940), върху художествените занаяти (1974), върху новите форми, в които днес занаятите продължават своето съществуване (1975).

Някои от най-значителните трудове на Хр.

Вакарелски представят регионални изследвания на народния бит и народната култура. На първо място сред тях не само по време, но и по значение е монографията „Бит на [тракийските и малоазийските българи]“, излязла през 1935 г., като първа част на двутомния труд „Бит и език на тракийските и малоазийските българи“ (частта за езика е написана от Ст. Младенов и Хр. Кодов). Прав е А. Примовски, когато пише, че „четиридесет години чрез този труд етнографите от чужбина се запознават с бита и културата на българския народ изобщо⁸, защото по въпросите на българската етнография по-плъни и компетентни сведения по това време другаде няма. Подобен характер имат и цял ред по-късни негови изследвания, макар че са по-ограничени по обем и по обхват на материала: „Принос към традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско“ (1956), „Принос към проучването на семейните обичаи на Панагюрско в миналото“ (1961), „Битовата веществен култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия“ (1956), „Добруджа. Материали към веществената култура на българите през периода на капитализма“ (1964), „Веществената народна култура в Странджанската област“ (1957), „Поминъци на българите мохамедани и християни в Средните Родопи“ (1969) и пр. Вакарелски пише също и някои актуални статии за осветляване етнографския характер на отделни области – „Етнографският облик на Македония“ (1942), „Етнографският характер на Западна Тракия“ (1946, на френски) и др. Зас-

⁸ А. Примовски, Христо Вакарелски и българската етнография. – В: Етнографски и фолклористични изследвания, с. 8.

аужава да се отбележат и редица статии на Вакарелски с по-общ характер върху българските народни черти и народната култура и настъпващите в тях промени в по-ново време: „Бележки върху етнографията на българите“ (1936), „Основни културно-исторически особености на народния ни бит“ (1941), „Групи на българския народ от битово отношение“ (1942), „Промени в живота и културата на селото“ (1956), „Характерни черти на селската народна култура в България“ (1962, на немски), „Изследване на съвременния бит на народа“ (1970, на френски) и др.

Фолклорът е втората голяма област, в която Хр. Вакарелски съсредоточава своите научни интереси. Работата му върху фолклора е тясно свързана с етнографските му проучвания и в много случаи произтича от тях. Народното художествено творчество за него е преди всичко част от духовната култура на народа и затова повечето пъти той подхожда към въпросите на фолклора като етнограф. Това може да се види и от цитираната вече неговa студия върху сватбената песен, где то песента е разглеждана като компонент и интерпретация на сватбения обред. Авторът почти не се докосва до въпросите на поезиката, вниманието му е насочено към функцията. Това е пръв опит да се изследват мястото и ролята на песента в народната сватба. С богатия си материал и широкото използване на чужда научна литература тази студия запазва и досега значението си на основен труд, от който се излиза при всяко ново изследване на този жанр в българския фолклор.

През 1939 г. излиза и друга важна студия на Хр. Вакарелски – „Българската историческа песен“.

В нея се поставят проблемите за времето и начина на създаване на историческите песни, тяхното отношение към действителността през различните исторически епохи, разглеждат се най-значителните сюжети. В обхвата на историческите песни Вакарелски включва юнашките и хайдушките, но същевременно ги разграничава по тяхното съдържание и поезика, по начина на възникването им. Своите схващания Вакарелски излага по-нашироко и доуточнява в една по-късна статия под същото заглавие, отпечатана като уводна към третия том на „Българско народно творчество“ (1961). Във връзка с интереса на Вакарелски към историческите песни е и голямата му статия „Христо Ботев и българското народно творчество“ (1949). Тя е една от първите статии, в които се изследва фолклорният образ на Ботев и се поставя въпросът за влиянието на Ботевата поезия във фолклора.

Историческите песенни жанрове и главно юнашкият епос продължават да занимават Хр. Вакарелски до последните години. На тях той посвещава няколко статии и доклади – „Демократичното начало на българския героичен епос“ (доклад на V международен конгрес на славистите през 1963 г.), „История и историзъм в юнашкия епос“ (1972), „Развитие на образа на Крали Марко като най-значителен герой на южнославянския епос“ (1975, на немски).

Интересът на Вакарелски към народното песенно творчество се изразява и в съставянето на няколко фолклорни сборника, които с компетентния подбор на материала и ценен коментар остават и досега между най-хубавото във фолклористичната ни литература. Заедно с Божан Ангелов той издава три антологии – на народната балада,

на историко-героичните песни и на народната лирика – „Сенки из невиделица“ (1936), „Трем на българската народна епика“ (1939) и „Книга на народната лирика“ (1946). Той е един от членовете на общата редакция на многотомника „Българско народно творчество“ и съставител на третия том – „Исторически песни“ (1961) – и на петия – „Обредни песни“ (1962, заедно с М. Арнаудов). През 1970 г. издава големия сборник от необнародвани материали „Народно песенно творчество от Ловешки окръг“ (в съавт. с П. Цветанова). В няколко статии той се спира на регионалните особености на народната песен от различни области – „Народното творчество в Самоковско“ (1938), „Песенният фолклор в Троянско“ (1968), „Езикът на родопските песни“ (1962) и др.

Другите фолклорни жанрове сравнително по-слабо привличат вниманието на изследователя. През 1936 г. той издава сборник „Български народни гатанки“, едето обнародва 909 произведения, повечето вече обнародвани в по-стари издания, но около 40 новозаписани в родното му село. Същата година излиза и статията му „Народните ни гатанки“, в която разглежда тематиката и поетическите особености на този фолклорен жанр и за пръв път обръща внимание на следи в езика на гатанките от тайни и условни говори. През 1960 г. излиза на немски статията му „Наблюдения върху народната приказка гнес“, а през 1969 г. – „Театрални игри и обичаи у българите“ (на френски).

Вакарелски има интересни наблюдения и материали също върху носителите и творците на народното творчество. Те са намерили място в статиите му „Музикално-фолклорни прояви в Пловдив-

ското изложение през 1892 г.“ (1955, в съавт. с А. Примовски), „Творците на българските народни песни“ (1971, на немски) и др. Между тях особено важна е първата. Тя съдържа интересни данни за организирането на първия и единствен до Девети септември фолклорен събор, за участниците в него, документирането му и отношението на обществеността към него. Авторите изнасят нови сведения за много от участниците, издирени от тях чрез анкета.

Наред със словесното изкуство Хр. Вакарелски изучава и материалното художествено творчество на народа, намерило израз в предметите на бита или в обредните принадлежности. През 1957 г. излиза трудът му „Ковано желязо. Художествени творби на българските ковачи преди Освобождението“, подготвен в съавторство с Ал. Божинов и Д. Друмев. Същата година е отпечатана и статията му „Великденските яйца у българите“ (на френски), а през 1960 г. – „Пластиката по обредните хлябове у българите“. Неговият албум „Българско народно изкуство“, неособено голям по обем, но съставен с много разбиране и вкус, излиза в две издания (1963, 1969), изчерпани веднага. Във връзка с някои общи проблеми на българското народно изкуство той пише статиите „Специфика на българското народно изкуство“ (1967) и „Българското народно изкуство. Състояние и изследвания“ (1972).

Въпросите на народната естетика продължително занимават Хр. Вакарелски. На тях са посветени няколко от най-интересните му изследвания: „Музиката в живота на родното ми село“ (1952), „Бележки по музикалната теория и естетика на народа“ (1957), „Принос към естетиката на българския народ“ (1958), „Принос към изучаването

на нашата народна естетика“ (1970). Авторът разглежда редица сложни проблеми – за отношението на човека от народа към музиката и другите видове изкуство, за „хубавото“ в природата и изкуството според народното виждане, за необходимостта на селския човек от изкуство и т. н. С изнесените тънки наблюдения, с цитираните изказвания на изпълнители и слушатели, на създатели и потребители на народното изкуство Вакарелски е на път да изгради цялостна система от народните възгледи за изкуството. Той се очертава като изключителен познавач на народния бит и народната психология.

Народната душевност и народното знание впрочем отдавна са в кръга на неговите интереси. Още през 1931 г. той печата една малка статия от тази област – „Понятие за изкуство в народните песни“, последвана от „Понятието за чест у народа ни“ (1935), „Понятието за достойнство у нашия народ“ (1936), „Понятие и представи за смъртта и за душата“ (1939), „Смъртта като фактор“ (1948) и др.

В научните си изследвания Вакарелски включва и някои въпроси на народния език и езика на фолклорните произведения, народната терминология и ономастика, по които написва няколко статии – „Език и фолклор“ (1929), „За българския народен речник“ (1934), „Изрази за примамване и отпъждане на някои домашни животни“ (1937), „Принос към диалектологичния речник на българите (за народното скотовъдство)“ (1939), „Названия на местности из Тракия“ (1942), „Езикът като предмет на етнографията“ (1946), „Народните земеделски термини у българите и тяхното историческо значение“ (1956),

„Историческа основа на терминологията във връзка с млекопреработването у българите“ (1970, на немски) и др. Не можем да отминем също постоянния интерес на Вакарелски към географията на етнографските явления. Забелязваме го още в една от ранните му статии – „Проект за български фолклорен атлас“ (1933). Той прави няколко опита в тази насока – „Няколко културни и езикови граници в България“ (1934), „Бележки върху отношението на говорните и културните граници въз основа на български материал“ (1972, на немски). За съжаление идеята му за едно такова голямо и трудно дело, каквото е етнографският атлас, остава неосъществена. Едва през последните години към Етнографския институт бе организирана работна група по този проблем, чието научно ръководство му бе поверено.

Още от самото начало на научния си път Хр. Вакарелски следи с внимание развитието на българската етнографска наука. Негови библиографски приноси и обзорни статии се появяват в продължение на повече от тридесет години на страниците на наши и чужди списания. Освен това той обнародва цял цикъл кратки очерци-портрети на български фолклористи и етнографи от Възраждането до Втората световна война. Тези очерци се печатат в продължение на няколко години (1937-1941) в сп. „Родна реч“ под рубриката „Наши събирачи на фолклор“ и съдържат ценни сведения за една бъдеща история на българската народоука. Към тях трябва да се добавят и излезлите по-късно статии „Научната дейност на Ст. Захариев и неговото „Описание на Татар-Пазарджишката кааза“ (1965), „Ив. Шишманов – В. Стоин. Чертици от историята на нашата фолклористика“ (1969), както и „Заслугите на чеш-

ките и словашките учени и на чехословайската етнография за развоя на българската етнография до 1945 г." (1966).

Не е възможно в този бегъл преглед да се изчерпи направеното от Хр. Вакарелски. Това не е и задача на тази статия. С посочените тук заглавия исках по-скоро да изтъкна широкия кръг на неговите научни интереси, занимания и изследвания. В последните години на неговата творческа дейност те намериха синтез в капиталния му труд „Етнография на България“, излязъл у нас през 1974 г., след като вече бе издаден в Полша (1965) и в ГДР (1969). Написан с голяма компетентност, но същевременно твърде достъпно, с богат илюстриativen и документален материал, този обобщителен труд обхваща обширна материя. След като се проследява историята на българската етнографска наука от нейното зараждане до нашата съвременност, в него подробно се разглежда народната култура в нейната цялост – веществена, духовна, обществена и художествена.⁹ Получила висока оценка не само от специалистите, но и от широк кръг читатели, у нас „Етнография на България“ претърпя в разстояние на четири години две издания (второ издание през 1977 г.) и изчезна бързо от книжарниците.

Няколко думи за човека Вакарелски и за някои редки качества на учения. Преди всичко за неговото безкрайно трудолюбие и пълната му всеотдайност към науката. За него това бяха не само качества, но и принципи. И той им остана верен

⁹ Л. Богданова, Хр. Вакарелски. Етнография на България. С., 1974, 794 с. – Вълг. фолклор, г. II, 1976, кн. 1, с. 84-86.

до последния си дъх, когато, неவிждащ вече през последните години и с разбито от инфарктите сърце, продължаваше да работи с огромни усилия и напрежение на волята. Имаше нещо възрожденско в тази негова всеотдайност. Това беше един безшумен подвиг. Вакарелски никога през живота си не е шумял за своята работа, за своите трудове и заслуги. Неговата скромност беше пословична. Неговата непрактичност в житейските въпроси ни е поразявала. Той беше неспособен сам да си потърси онова, което стократно е заслужил, или което по право му се полага. Дори когато се отнасяше за някои дребни, но крайно необходими неща от бита. Това особено проличаваше при работата на терена. Увлечен в научните си изследвания, погълнат от тях през целия ден, той нерядко се оказваше късно вечерта или вече през нощта без осигурена квартира за нощуване и отиваше да спи в някой плевник или в църковния двор. Защото му беше неудобно да обезпокои някого със своето присъствие или с молбата си. И това независимо от неговата общителност и близка контактност особено с простия селски народ.

А този народ той обичаше много. На него посвети труда на целия си живот. Той го познаваше „отвътре“, защото беше излязъл от неговата среда.¹⁰ И навярно тъкмо този поглед, това виждане „отвътре“, недостъпно за повечето от нас, градските хора, го направи не само етнограф, но народовед от особена класа, народопсихолог и учен с дълбоко демократичен дух.

¹⁰ П. Д и н е к о в. Христо Вакарелски. – Изв. на Етногр. инст. и музей, кн. VI, С., 1963, с. 7.

Вакарелски имаше много приятели, но в своя научен и житейски път той не навсякъде е срещал разбиране, не от всички и винаги навреме е бил оценяван. Той имаше горещ и непримирим характер, понякога остри реакции и пълно нежелание за каквито и да било компромиси. Това му е създавало немалко конфликти и трудности още от началото на научното му поприще. Независимо от всичко обаче към края на своята активна творческа дейност Вакарелски получи високо обществено признание у нас и в чужбина. През 1965 г. той бе отличен с високата международна Хердгрова награда „за принос към културното сътрудничество между народите в Европа“ и удостоен у нас със званието „заслужил деятел на науката“. През 1978 г. на книгата му „Етнография на България“ бе присъдена академичната награда „Паисий Хилендарски“.

Почти всички ние, днешните работници в областта на етнографията и фолклористиката, сме в една или друга степен ученици на Христо Вакарелски. Едни от нас са се учили пряко от него, израснали са в научната работа под негово ръководство. Други са използвали неговия богат опит в съвместна работа по селата или събирайки с помощта на неговите изчерпателни ръководства и въпросници материали от терена. Учехме се и от разговорите си с него. А той беше щедър. Не скъпеше времето и труда си и не отказваше никому среща или искана справка. Той беше една жива енциклопедия по всички въпроси на материалния и духовния бит на народа. Вакарелски беше най-високата инстанция, до която се отнасяхме, когато другите ни издирвания се оказваха безплодни. И винаги знаехме, че от него ще получим сигурния отговор.

Но не са само научните знания, които сме гобили и ще добиваме и в бъдеще от него чрез неговите трудове. Не по-малко важни като пример за следване са онази всеотдайност, с която той работи, и изключителното му трудолюбие. А също — неговият патриотизъм и демократичност. И истинска любов към народа.

СТЕФАНА СТОЙКОВА

ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ И МЯСТОТО МУ В БЪЛГАРСКАТА ЕТНОГРАФИЯ И ФОКЛОРИСТИКА

По повод на 100-годишнината от рождението на Христо Вакарелски трябва отново да се потвърди отдаденото му още приживе признание на най-ярък и популярен представител на българската етнография от 20-те години насам. Обемното му и разнообразно научноизследователско творчество го представя като плодовит учен, с широки енциклопедични интереси в областта на народната култура и изкуство. В историческия развой на родната ни етнография той се издвигва в онези десетилетия след Първата световна война, когато тя започва да утвърждава своя самостоятелен облик чрез приносите на първата генерация собствени кадри, организирани институционално и научно около Народния етнографски музей и неговия печатен орган „Известия“. Сред това ново поколение от профилирани етнографи, като Ст. А. Костов, А. Попстоилов, Евд. Петева и др., Хр. Вакарелски заема водещо място.

Обективната оценка на научното му дело изисква то да бъде съотнесено към конкретния етап от развитието на българската етнография. Само в този контекст днес могат реално и безпристрастно да се очертаят научните измерения на творческия му път. През 20-30-те години етнографската ни наука в най-обща линия следва научните традиции на следосвободженската епоха,

създадени от Ив. Д. Шишманов, Д. Матов, М. Драгоманов, Д. Маринов, Й. Иванов, и др. Дотогава на етнографското поприще се издвигват главно авторитетни учени от сродни науки с широк диапазон от интереси. Осветляването на съществени етнографски проблеми е свързано с основните им исторически, езиковедски, литературно-исторически и фолклористични проучвания. С по-определени, чисто етнографски интереси са събиращите от типа на Д. Маринов, К. А. Шанкарев, Ст. Шишков и др. Някои от тях правят скромни опити за научни интерпретации на собствените си теренни материали. В научнотеоретичен план се издвигват предимно етногенетични, етнодемографски и етнолингвистични проблеми, а по-слабо са засегнати все още явления от духовната и социалнонормативната култура. Въпреки призива на Ив. Д. Шишманов от края на XIX в. за проучване на материалната култура, то остава на равнището на описателството и емпиризма. В методологията доминират теоретичните принципи на дифузионизма и сравнително-историческата школа.

С научното и организационно укрепване на етнографията, в началото на 20-те години се дава тласък в разгръщане на собствените ѝ проучвания, които безспорно влизат в обекта и предметната ѝ област. Сред кръга от учени в Народния етнографски музей се утвърждава разбирането за по-широкия обхват на етнографската наука. За първи път материалната култура и народното изкуство стават предмет на целенасочени и системни проучвания.

Най-обобщено би могло да се каже, че именно през този етап българската етнография претърпява

по пътя на самостоятелното си научно развитие. И при това не само не бе накърнена, но значително се задълбочи и обогати предимствеността на научните ѝ традиции. Независимо от различията в концепциите си за предметната област на етнографията, редица утвърдени учени излизат през тези години с нови крупни приноси. Наред с тях новото поколение от профилирани етнографски кадри чрез активна научноизследователска работа постепенно преодолява описателството на предходниците си ентузиастично и прави сполучливи опити за типологизацията и сравнителното изучаване на етнографските факти и явления на балканска и общославянска основа.

Хр. Вакарелски е най-изявеният представител на поколението, навлязло в етнографската наука след Първата световна война. В продължение на половин век този скромен труженик работи всеотдайно в полето на етнографията и оставя значително по обем и стойност научно наследство.

В жизнения си път той споделя трудната съдба на беден интелегент, произхождащ от селска среда, който е имал щастието да бъде забелязан и поощрен в народоведските си дирения от проф. Ив. Д. Шишманов. Роден е на 15. XII. 1896 г. в с. Момина клисура, Пазарджишко. След завършване на славянска филология в Софийския университет през 1923 г., Хр. Вакарелски учителствува няколко години в Панагюрище, Пазарджик, Роман и Самоков. Проф. Ив. Д. Шишманов пръв оценява научната перспективност на младия и амбициозен учител и през 1926 г. го изпраща в Полша на специализация по славянска етнография. След завръщането си е назначен за асистент в етнографския музей, София, а в периода 1945-1949 г. е

негов директор. По-късно, до пенсионирането си през 1962 г. работи в Етнографския институт с музей и ръководи секцията по материална култура. Почти целият му творчески живот е свързан с Етнографския музей, за укрепването на който той отдава много сили, намерили израз в плодотворна организаторска и събирателска дейност. Само за кратко време – в годините 1941-1944 – Хр. Вакарелски се откъсва от Етнографския музей в София и работи като директор на Скопския народен музей.

Специализацията в Полша, а след това в Унгария и Австрия, оказват силно влияние върху формирането на научните възгледи на младия етнограф. Те му откриват възможности за установяване на широки контакти с водещи представители на различните направления в тогавашната европейска етнография. Особено плодотворни и продължителни се оказват личните и научните му връзки с известните полски етнографи Евгениуш Франковски, Станислав Понятовски и Казимир Мошински. Още през 30-те години в чужбина той си спечелва името на изтъкнат и уважаван български етнограф, а след 50-те години вече се възприема като един от най-заслужилите и популярни представители на европейската етноложко-фолклористична общност. Огромната му лична кореспонденция (над 9000 писма) с учени от почти всички европейски страни е респектиращо потвърждение за широкия диапазон на неговите контакти и интереси. И това не е случаен факт в биографията му, а произтича от огромния му европейски принос – да представи достойно българската култура в многобройни публикации в чужбина и чрез участието си в международни научни форуми.

Трудно е да се обхванат и преценят детайлно

разностранните и впечатляващи по брой научни и научнопопулярни публикации на Хр. Вакарелски. Те обхващат повече от 950 заглавия. В опита за оценка на целокупното му творческо дело всеки историограф би следвало да се съобрази преди всичко с универсалния характер на етнографско-фолклорните му интереси. В неуморния и търсещ нови изследователски хоризонти дух е вплетена като че ли амбицията да се докосне до всичко онова, което влиза в обсега на народovedческата проблематика. Хр. Вакарелски проучава и пише за почти всички явления и дялове на народната материална култура, за народните вярвания, празници и обичаи, за поетическото творчество и приложното изкуство на народа и т.н. Този широк кръг от изследвания се сключва с историографските му очерци за живота и делата на наши изтъкнати етнографи и с ценните му народопсихологически анализи и наблюдения.

Накратко ще се спрем само на основните изследователски направления, чрез които биха могли да се очертаят шрихите и типичните измерения на творческия портрет на Хр. Вакарелски. Отличителна черта на научното му творчество е, че то се основава предимно на лично събрани теренни материали. В продължение на десетилетия той обхожда почти всички райони на страната и събира богати етнографски материали, особено в областта на материалния бит и култура. В последните години от живота му ЕИМ при БАН му оказва помощ чрез свои сътрудници за подредбата, систематизирането и преписването на значителна част от неговите теренни записи. В този по прегледен вид те се съхраняват в Народописния архив на ЕИМ и са достъпни за широк кръг от специалисти.

В своите изследвания върху народната култура Хр. Вакарелски се придържа към методологическите принципи на типологичния и съпоставителния анализ. В редица трудове обаче се стреми да прилага някои от основните концепции на полската етнография и по-конкретно на К. Мошински, Е. Франковски и Ст. Понятовски.

Както бе изтъкнато, характерна особеност в развойните тенденции на българската етнография през този период бе засиленият интерес към т.нар. веществената култура на народа. Още през 30-те години Хр. Вакарелски се налага като един от добрите познавачи и ревностни изследователи на тази култура. В научно отношение неговата особена заслуга е, че той пръв прави опит за типологизация и класификация на предметите от традиционната ни материална култура (селскостопански оръдия, облекло, тъкачески станове и др.). Най-последователно и системно е прокаран този изследователски подход в поредицата от статии, публикувани в продължение на 15 години под общото заглавие „Из веществената култура на българите“¹. В тях Вакарелски се спира главно на ралните форми и тяхното разпространение по българските земи. Върху основата на исторически сведения и обилен теренен материал, на терминологичната характеристика и ареала на разпространение, той се стреми да изясни общата генеалогия на ралото и да достигне до най-пълната типология и картографиране на многообразните му форми по на-

¹ Из веществената култура на българите. 1. Рала. — ИНЕМ, VII-X, 1929, 55-108; 2. Врани. — ИНЕМ, X-XI, 1932, 130-165; 3-6. Сърпове, коси, паламарки, начини и уреди при вършитба. — ИНЕМ, кн. XII, 1936, 62-85; 7. Вили, зъбачи-гребла, гребла-дъски. — ИНЕМ, XIV, 1943, 94-128.

ишите земи. В контекста на съпоставителни анализи са избедени специфичните етнически елементи на българските традиционни земеделски оръдия, формирани под влияние на местните културни традиции и конкретните етнографски условия.

В редица публикации, излезли в чужбина, Хр. Вакарелски задълбочава аспектите на проучванията си върху българското традиционно земеделие, като разкрива някои от унаследените му архаични черти. По този начин той не само допълва изследванията си за технико-технологичната ни аграрна култура, но и популяризира в европейската етнография аргументирани тези за запазените в нея старинни напластявания. С такъв характер и насоченост са например някои от печатаните в Германия, Полша и Чехословакия статии и студии: „Остатъци от безплатно (мотично) земеделие у българите“, „Следи от еднopolната земеделска система у българите“, „Културни преживелици. Принос към проучване на първичните матриархални следи в бипа на българския народ“². От проучванията, посветени на животновъдството, ще споменем обширната сравнителна студия „Българските подвижни колиби“³. Няколко години преди това Хр.

² Überreste des pfluglosen Feldbaues bei den Bulgaren. – Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde. Bd. 13. Agrarethnographie. Vorträge der Berliner Jagung vom 29 Sept. bis 1 Okt. 1955. 1957, 100–111; Caegu om ednopolната земеделска система у българите. – В: Etnographia polska. III. Wrocław, 1960, 408–420; Kulturené prežitky. (Prispevok k studiu povodných matriarchálnych stóp v sposobe života bulharského ľudu). – Slovenský národopis. R. VI, Bratislava, 1958, 1–2, 154–167.

³ Die bulgarischen wandernden Hirtenhütten. – Acta ethnographica. Academiae scientiarum Hungaricae. T. V. Budapest, 1956, f. 1–2, 1–82, T. VI, 1957, f. 1–2, 1–40.

Вакарелски търси българско културно влияние върху разпространението на подвижните пастирски колиби във Франция, намерили там поетическо отражение в творчеството на Алфред де Виви.

Повечето от работите на Хр. Вакарелски върху земеделската и животновъдната ни култура имат характерна изследователска насоченост – чрез съпоставки и сравнителни анализи да я влияят в контекста на общия исторически развой на европейските аграрни традиции. И в тази сложна система от вековни европейски взаимовлияния винаги се изяснява и подчертава същественият етнокултурен принос на българите.

Когато говорим за приносите на Хр. Вакарелски в областта на веществената култура на българите, може без преувеличение да се твърди, че трудно ще се намери, макар и незначителен дял от нея, на който да не е посветил монография, студия, статия, доклад или отзив и рецензия. Тази всеобхватност е впечатляваща. Той пише интересно и с професионална вещина за лозарските традиционни оръдия и термини, за способите и уредите при лов, за традиционните технологии и уреди при обработка на млякото и млечните произведения, за традиционните форми и начини на транспорт, за розарство и водопроводи, за специфичните етнически черти на народната ни архитектура и т.н., и т.н. Впрочем в проучването на водозточниците (извори, кладенци, чешми) Хр. Вакарелски е пионер в балканската етнография. Изчерпателната и богато илюстрирана студия „Извори и водопроводи в България“⁴

⁴ Brunen und Wasserleitungen in Bulgarien. – Folkiv. Acta ethnologica et folkloristica Europea. T. III, Stockholm, 1939, 5–48.

си остава и до днес едно от най-компетентните и детайлни проучвания по темата, а съдържащият се в нея емпиричен материал е съхранил битовия облик и романтиката на отдавна отминала българска действителност.

Всестранният научен интерес на Хр. Вакарелски го насочва и към други основни дялове на материалната култура, каквито са народните носии, шевици и занаятите. Неговите приноси тук могат да се оценяват в два аспекта. Първият от тях включва научните интерпретации – исторически и етнографски, а вторият, доминиращият се открива в описанието и точните илюстрации на изследваните образци и варианти на български носии и шевици или на произведения на даден занаят. С такава научна стойност са цветното табло и албумите за български носии, издадени през 1941-1942 г.⁶ и двете издания през 60-те години на албума му „Българско народно изкуство“⁷. От занаятите най-подробно проучва ковашкия занаят, за който през 1957 г. Вакарелски издаде интересната книга „Ковано желязо“⁸, снабдена с уводна студия и подбрани възрожденски образци от произведения с утилитарно-естетически функции.

Посочените дялове от материалната култура са намерили своето по-подробно осветление в теоретично-сравнителен и емпиричен план в няколко монографични по характер трудове – „Бит и език на тракийските и малоазийските българи“ и

⁶ Български носии. Цветно табло. 1041; Български народни носии сегн и в миналото. В съавт. с Д. Иванов. С., 1942. 174 с.

⁷ Българско народно изкуство. С., 1963. 31 с.; 2. доп. изд. 1969.

⁸ Ковано желязо. С., 1957. 248 с. с ил.

„Етнография на България“⁹. Последният труд с основание се приема за синтез на многогодишното му творческо дело. Наред с тях, пак по тази проблематика, стоят няколко изчерпателни регионални изследвания, поместени в различни сборници: „Принос към традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско“, „Битовата веществената култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия“ и „Веществената народна култура в Странджанската област“¹⁰.

В етнографските очерци за видния ни етнограф се отделя повече място на приносите му по веществената култура, тъй като се приема, че те имат приоритет в научния му интерес. Вярно е, че Хр. Вакарелски е добър познавач на народната материална култура и я проучва всестранно. Дори много от неговите приноси тук са първите по рода си у нас. Те си остават и до днес своеобразни жалони за етнографските изследвания в тази област. Но по-внимателната и обективна оценка на целокупното му научно наследство показва, че не са малко по обем и качества приносите, засягащи проблеми от духовната народна култура и изкуство, езика и фолклора. Първите изяви на Хр. Вакарелски са по възп-

⁹ Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. I. Бит. – Тракийски сборник, кн. V, С., 1936. 496 с. с ил. VI табл.; Етнография на България. С., 1974. 797 с. с ил. (излязла от печат на полски език, Вроцлав, 1965 г. и на немски език, Берлин, 1969 г.).

¹⁰ Принос към традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско. – В: Сб. Панагюрище и Панагюрско в миналото. Т. 1, С., 1956. 67-144 с. с ил.; Битовата веществената култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия. В: Комплексна научна Добруджанска експедиция през 1964 г. Доклади и материали. С., 1966, с ил.; Комплексна научна Странджанска експедиция през 1965 г. С., 1967, 207-256, с ил.

росите на сватбената обредност, езика и фолклора, за да се множат през следващите години с разнородни по характера си трудове (статии, студии, сборници с материали). В тази връзка може би най-точно е определението на Стп. Стойкова, изказано по повод на неговата 80-годишнина: „Въпреки че неговите трудове по тези проблеми са значително по-малко... не може да се каже, че те изразяват неговите странични интереси. По-скоро това е една успоредна, втора линия в неговата научна работа, едновременно важна и в много случаи произтичаща и тясно свързана с първата.“¹⁰

В областта на соционормативната и духовната култура Хр. Вакарелски прави редица приноси, чиито интерпретации и конкретни материали и до днес имат безспорна научнопознавателна стойност. И тук той успява да се докосне до много страни и явления от духовния живот на народа ни. Без да подценяваме някои от ранните му опити за проучване на обичайното право и задругата¹¹, все пак по-трайни интереси, увенчани със синтетични трудове, Вакарелски проявява към сватбената и погребалната обредност. По-скромни са приносните моменти в представянето на празничния календар. Сред множеството популяризаторски статии изпъква непретенциозният сборник „Българските празнични обичаи“¹², както и съответният пограз-

¹⁰ Вж. Стойкова, Стп. Приносът на Христо Вакарелски в българската фолклористика. – В: Етнографски и фолклористични изследвания. С., 1979, с. 16.

¹¹ Битови черти в селата. – Трудове на Статистическия институт за стопански проучвания при Софийския университет, 1936, № 2-3, 53-61.

¹² Българските празнични обичаи. С., 1943. 132 с.

дел в „Етнография на България“. Българската народна сватба е по-постоянен изследователски обект и неслучайно след поредица от статии за отделни обреди в нея, през 1939 г. Хр. Вакарелски издава своя образцов етнографско-фолклорен труд „Сватбената песен. Мястото и службата ѝ в сватбения обред“¹³. Мнозина го определят като класически труд, разкрил същността, битовите и психологическите измерения на сватбената обредност, нейната неразривна връзка с поетическия ѝ компонент – песента, т.е. синкретизма и многофункционалността на сватбата. В това отношение Вакарелски прокарва един плодотворен подход на етнографско осмисляне на фолклорния материал, който се явява отправен и типичен за изследванията му на обредната и историческа песен, на мирогледните представи и вярвания и на народното изкуство. В много по-широк и амбициозен план е изграден излезият посмъртно монографичен труд „Български погребални обичаи“¹⁴. В духа на съвременните сравнителни етнографски изследвания в този труд Хр. Вакарелски се стреми върху основата на съпоставителни анализи да установи специфично етническото и общото историко-типологично в състава, структурата и функциите на погребалните обичаи. Изграден върху богатата фактологическа основа (предимно от български материали), високата научнопознавателна стойност на труда идва не само от пълното представяне на българската погребална обредност, но

¹³ Сватбената песен. Мястото и службата ѝ в сватбения обред. – ИНЕМ, XIII, 1939, 1-129.

¹⁴ Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. С., 1990. 223 с.

и от обстоятелството, че тя е поставена в широк контекст на погребалните обичаи у балканските и славянските народи. Без преувеличение може да се твърди, че студията „Сватбената песен...“ и „Български погребални обичаи“ са едни от върховите постижения в многолетното научно дело на Хр. Вакарелски.

Заслугите и приносите в областта на фолклора отпращат на Хр. Вакарелски почетно място сред представителите на българската фолклористика. Както бе изтъкнато, във фолклористичните си занимания той изхожда от позициите на етнографа и народопсихолога. Фолклорът за него е не само израз на художественопоетическия талант на народа, но и надежден материал за разкриване облика на традиционния му бит и нравствено-естетическите му възгледи. Различните сюжети и жанрове в народната песен се интерпретират с оглед на техните обредни характеристики и функции, като поетически отражения на периоди от историческата ни действителност и обобщения на реалистични или романтични картини от света на селските традиции. От този род са студията му за сватбената и историческата песен¹⁶, а също и уводите към множество антологии и сборници. В продължение на близо 40 години Хр. Вакарелски в съавторство или самостоятелно подготвя и редактира фолклорни сборници, които и досега се редят между най-ценните влогове в културното ни наследство. Заедно с Б. Ангелов издава три антологии на българската народна песен: „Сенки из невиделица. Книга за българската народна балада“, „Трем на българската народна

¹⁶ Българската историческа песен. – Родина, 1939, № 3, 72–86.

историческа епика – от Момчила и Крали Марка до Караджата и Хаджи Димитра“ и „Книга за народната лирика. От сегенките и хората до семейните радости и nevoли“¹⁶. Като член на общата редколегия на излязлата през 60-те години многотомна антология „Българско народно творчество“, той е съставител на тома „Обредни песни“, а с М. Арнаудов – е на тома „Исторически песни“. Специално към историческата песен и епичните жанрове Вакарелски има по-траен и задълбочен интерес, свидетелство за което са например статиите, писани в последните десетилетия от живота му – „Демократичното начало в българския героичен епос“, „История и историзъм в юнашкия епос“ и др.

Погодно на етнографските, и фолклористичните приноси на Хр. Вакарелски са удивително разностранни. Те не се ограничават само в кръга на песенните жанрове. Той публикува сборка с гатанки, прави изследвания за тях и за народните приказки, интересува се и пише статии по важния проблем за носителите на фолклора. Не могат да бъдат отминати два изключително стойностни приноса в музикалната фолклористика – „Музиката в живота на родното ми село“ и „Бележки по музикалната теория и естетика на народа“¹⁷. В пър-

¹⁶ Сенки из невиделица. Книга за българската народна балада. С., 1936. 496 с., в съавт. с Б. Ангелов; Трем на българската народна историческа епика – от Момчила и Крали Марка до Караджата и Хаджи Димитра. С., 1939. 552 с.; Книга на народната лирика. От сегенките и хората до семейните радости и nevoли. С., 1946. 464 с., в съавт. с Б. Ангелов.

¹⁷ Музиката в живота на родното ми село. Витови материали от с. Момина клисура, Пазарджишко. – ИИМ, I, 1952, 167–202, Бележки по музикалната теория и естетика на народа. – ИИМ, IV, 1957, 123–158

вия Вакарелски се представя с най-характерните си черти на етнограф – тънка наблюдателност и дълбоко проникновение при описанието на селския бит. Това се вродени личностни черти на големия етнограф. Нищо друго не му е по-близко, по-познато и родно от този отминал селски бит на хора, седежки, плаки, жетварски труд и обичаи. Той носи не само в спомена, но и в душата си мисловния свят на селянина и затова с лекота и увлечение го разкрива правдиво. В студията за родното му село са описани подробно и точно битовите музикални прояви; свиренето с уста при мамене и поене на добитък; изпълнителите на струнни и духови инструменти; свирки и играчки и др.; къде и кога се учат да свирят и пеят, стил на пеене, трудови и празнични поводи за пеене и т. н.

Втората статия „Бележки по музикалната теория и естетика на народа“ би могла да се приеме като продължение и обобщение на темата от статията му за музикалния живот на родното му село. Върху емпиричен материал от цялата страна Вакарелски проследява системата от ценностни критерии и възгледи на народа при възприемане и оценка на песента и музиката.

Хр. Вакарелски остави дълбока и трайна следа в историята на българската етнография и фолклористика. Той е една от най-ярките звезди на плеядата бележити етнографи и фолклористи, творили в периода след Първата световна война. Половинвековната му изключително плодотворна научна дейност е етап в развитието на българското етнологично знание. Той не достига теоретичните му върхове, защото бе рождба на своето етнографско време – периода на първите стъпки на самостоя-

телна етнографска наука. Но без оставеното от него богато наследство българската етнография и фолклористика биха били много по-бедни откъм заслуги и приноси в съкровищницата на родната ни култура и изкуство. Хр. Вакарелски даде на националната ни наука наблюдения и проучвания с непреходна стойност за отминалата вече традиционна културна система на българския народ. Наред с огромното си изследователско дело, той ни остави и заразителния пример за трудолюбие, скромност и всеотдайност в научната работа. А може би най-светлият лъч в житейския пример на този всепризнат български етнограф е любовта му към своя народ, почитта му към обикновения човек – носител на онази богата душевност и култура, на чието изследване той посвети целия си живот.

ДЕЛЧО ТОДОРОВ

ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ И ЕВРОПЕЙСКИТЕ ЕТНОГРАФИ

Значимостта на един учен се измерва не само с това колко научни трудове е написал, но и колко хора са ги прочели, при това не само в родната му страна, но и извън нея. Казаното с особена сила важи за Христо Вакарелски, автор на повече от хиляда заглавия, публикувани както в България, така и в чужбина, както на български език, така и на много европейски езици (немски, унгарски, полски, английски, френски и др.).

Известността на Христо Вакарелски се дължи и на контактите му с много чуждестранни учени, преди всичко европейски. Някои от тях го насочват към етнографските проучвания, с други прави съвместни изследвания, а трети са свързани със специализациите и участията му в международни научни форуми или съвместна работа в проучването на български проблеми и проблеми от европейската култура.

Първата среща на Вакарелски с чуждестранни лектори става в Полша. Там той се свързва завинаги с етнографската наука, която го този момент не го е привличала особено. Важна роля за това изиграва проф. Иван Д. Шишманов, който му осигурява възможност за специализация в Полша, виждайки в младия учител бъдещ голям етнограф, който да продължи делото на Д. Маринов и да го надмине. Това става през 1926 г. Христо Вакарелски

пристига във Варшава на 12 февруари 1926 г. След като се устройва битоно и се легитимира в Министерството на просветата, в Отдела за народна култура, той се записва да слуша лекциите по старобългарски език на проф. Станислав Шобер, курса по индоевропеистика на проф. Парежински и за да бъде коректен към проф. Шишманов, комуто обещава да учи и малко етнография, той записва и лекциите на неизвестните му дотогава млади професори Евгениуш Франковски, преподаващ полска етнография, и Станислав Понятовски, преподаващ етнология и екзотични народи. Тези двама професори запалват пламъчето, любовта на младия Вакарелски към науката за народната култура, в която се крие душевността на един народ, неговият творчески гений.

Ето как споделя впечатленията си от тези свои първи учители по етнография Христо Вакарелски в описанието си „Моят път към и през етнографията“... „Преди всичко проф. Франковски четеше лекциите си в университетската аудитория. Четеше – не, само говореше. Едър, подвижен, някак артистично завладяващ. Четеше за материалната народна култура като израз на душевността на човека изобщо, а полската традиционна веществен култура разглеждаше като огледало на полската национална душевност, независимо дали тя е най-обикновена техника или е предимно художествена изява. Своите лекции той илюстрираше с бързи, точни чертежи по черната дъска. А беше и голям художник при тия илюстрирания. Същевременно той беше и директор на Етнографския музей във Варшава. Лекциите му бяха последвани от семинарни упражнения, ръководени

лично от него и винаги в музея – нагледно, въдъжновено и често пъти със страшно строго тълкуване на нещата... нова наука етнография! Търсиш и виждаш човека като общественост, човека-колектив, колективния творец, създател на културата от векове до днес. Та как да не се увлечеш...”

Другият професор – Станислав Понятовски, „тих, деликатен, изразяващ винаги някакво благородство“ с лекциите си за антропологическите особености, културните достижения, бита и проявите на екзотичните примитивни народи на Африка, Азия, Америка и Австралия по един прекрасен начин успява да увлече и създаде интерес у Вакарелски към преподаваната от него наука¹.

Във Варшава специализантът Христо Вакарелски започва работа и върху докторска дисертация на тема „Български сватбени обичаи“ при проф. Франковски, но поради изтичане на срока му за престой в Полша той решава да продължи работата по темата си в България. Все от проф. Франковски, запален по веществената култура, придружена с точни илюстрации, Вакарелски ще напише по-късно много подробно и изчерпателно изследване по тези проблеми в България.

Контактите на Христо Вакарелски с полската етнографска школа продължават и след завръщането му в България. От Полша пристига експедиция от група учени за проучвания в България. Експедицията се нуждае от придружители из страната, които да бъдат и преводачи. Наблюдавайки работата на ръководителя на групата проф. Людомир Савицки

¹ По Вакарелска, М. Хр. Вакарелски. – Моят път към и през етнографията. – Векове, 1984, кн. 1, 71–72.

от Краковския университет и етнографа Юзеф Обремски, Вакарелски научава много нови неща в методологично отношение². По време на експедицията, през лятото, в продължение на два месеца на 1928 г., Вакарелски кръстосва България от северната до южната граница. Точно тук у него се оформя решението да напише статии за веществената култура на българите, по-специално за земеделските оръдия. Успял да извърши и допълнителни проучвания, той написва и публикува последователно в четири годишни, Известията на Народния етнографски музей четири глави за типовете рала, брани, оръдия и начини за вършитба, гребла, вили и разпространението им в България и извън границите ѝ, представени и картографски, с което фактически поставя началото на една етнография на България.

Христо Вакарелски не скъсва връзките си с полските етнографи през целия си живот. Той редовно информира българските етнографи за полските етнографски издания, рецензира тритомната „Народна култура на славяните“ на Казимирж Мошински, издадена през 1929 г., запознава полските читатели със състоянието на българската етнография чрез свои публикации в полското списание „Славянски народ“³. По-късно отново в това списание той публикува свое изследване за ловните способности и уреди⁴.

Христо Вакарелски контактува с много полски етнографи: Витолд Диновски, Мечислав Гладиш, Мария Бернацка, Станислав Боровски, Йозеф Бурц-

² Так мам, с. 74.

³ Lud słowianski, 1929, Nr. 1, 101–131, 1931, Nr. 2, 149–164.

⁴ 1931, № 2, 149–164.

та, Мария Франковска, Бронислава Яворска, Ядвига Климашевска, Мошински, Мария Знамеровска Прюферова, Ана Пойнарова и мн. др., което може да се установи от неговата богата кореспонденция⁵.

Полските етнографи се интересуват постоянно от Вакарелски, от неговите изследвания, от неговото здраве. Неслучайно полските етнографи първи издадоха системния труд на Христо Вакарелски „Етнография на България“ още през 1965 г., преди той да е отпечатан в България. На етнографска конференция в Ленинград през 1945 г. полският етнограф Витолд Диновски отправя запитване към присъстващите дали е известно жив и здрав ли е Христо Вакарелски, къде се намира и какво работи.

За да се затвори кръгът на връзките на Вакарелски с полските етнографи, с полската народна култура, трябва да се спомене и неговият забележителен превод на четиритомния роман на Владислав Реймонт „Селяни“. Едва ли би могъл да се намери по-подходящ преводач на тази творба на български от Вакарелски. Защото тук не е достатъчно само общото познаване на езика, но се изисква дълбоко и всестранино познаване на народния бит — както в Полша, така и у нас. Само тогава може да се получи точен и верен превод на подобен роман-епос.

Дълготрайни контакти поддържа Христо Вакарелски и с Унгария и унгарските етнографи⁶. През 1930 г. Народният етнографски музей в София

⁵ Христо Вакарелски притежава богата кореспонденция от над 9000 писма, които са индексирани и се пазят в неговия архив. Подробен опис е направен от сътрудници на Националния исторически музей. Цитираните имена са от този опис.

⁶ Вакарелска, М. Цит. съч., с. 75.

е посетен от проф. Ищван Гьорфи, който, връщайки се от проучвания в Мала Азия, се отбива в София, за да се запознае с българската етнография, доколкото пазарът и музеят могат да му дадат понятие за нея. Запознаването на Христо Вакарелски с този учен довежда до поканата за посещение в Унгария. Така за пръв път през декември 1936 г. на свои разноски той заминава за шест месеца за тази страна, за „да понаучи“ унгарски език, да се запознае „отчасти“ с етнографския терен, да проникне в унгарския народен бит, в който редица елементи водят към старата славянска култура. За тези няколко месеца, благодарение на познаването на финландски език, той не само „понаучава“, а овладява до съвършенство унгарски. Това му дава възможност през целия си творчески живот да контактува интензивно с унгарските учени и да следи развитието на унгарската етнография. Посрещнат радушно от проф. Гьорфи и от директора на етнографския музей в Будапеща граф Жигмонд Батки, Вакарелски получава разрешение да се настани в студентския колегиум на името на граф Беглен, недалеч от западната Будапещенска гара, доста далеч от музея, „но затова пък износно за неговата кесия“, както пише в спомените си Вакарелски. За да пестят пари, той ходи пеш до музея.

Времето, прекарано в Унгария, е изключително полезно за младия български етнограф. Необикновената колегиална атмосфера, творческите срещи, запознаването с унгарската етнография и унгарските учени етнографи оказват огромно влияние върху по-нататъшното му оформяне като етнограф. За пръв път тук, в Будапеща, Вакарелски се запознава и занимава с екзотични материали,

богато и добре експонирани: на угрофински, сибирски, африкански, океански и други народи. Огромната и богата библиотека на Будапещенския етнографски музей му дава възможност да се запознае не само с етнографските трудове за Унгария, но и за другите европейски народи и страни. По време на престоя си тук той публикува в Известията на Етнографското дружество няколко студии за сърпове, палешниците и др.

Унгария и унгарските колеги етнографи остават втората любов на Христо Вакарелски до края на живота му. В унгарски етнографски списания той публикува няколко значими студии⁷.

По време на Втората световна война връзките между Вакарелски и унгарските етнографи са прекъснати. При идването си в София през 1948 г. тогавашният министър в Унгария Гюла Ортомай още при слизането си от самолета се осведомява от посрещналия го заместник-министър на пропагандата Карло Луканов за Христо Вакарелски. В състоялата се среща Ортомай изяснява желанието на унгарските етнографи да бъдат възстановени тесните контакти отпреди войната. И те са възстановени. Това също може да се проследи в богатата кореспонденция между Христо Вакарел-

⁷ Ръчни прълки в България, в: Folia ethnographica, Budapest, 1950, f. 2, 113–119; Die bulgarische wandernde Hirtenhütten, in: Acta ethnographica, t. V, Budapest, 1956, f. 1–2, 1–82; 1957, f. 1–2, 1–40; Das Studium der unterischen Volkskultur – ein Mittel zur vollständigen Erschließung der Geschichte der bulgarischen Volkskunde in Europa et Hungaria, Budapest, 1965, 367–373; Milchverarbeitung und Milchprodukte bei den Bulgaren. – In: Viehwirtschaft und Hirtenkultur, Budapest, 1969, 547–573 mit 24 Illustrationen; Traditionelle landwirtschaftliche Geräte der Bulgaren, in: Getreidebau in Ost- und Mitteleuropa, Budapest, 1972, 339–374.

ски и Бела Гунда, Иван Балаша, Ишван Винце, Ласло Фьолдеш, Гюрка Гьорфи, Петер Ковач, Ласло Ковач, Габор Льоко, Лайош Солноку, Лайош Такач, Ласло Варга, Имре Данко.

През пролетта на 1936 г. в София идва големият шведски етнограф Сигард Ериксон. Той се запознава с експозицията на етнографския музей, разглежда пазара. Проф. Ериксон иска от Вакарелски една статия за водоснабдяването в България, за да я отпечата в тяхното списание „Народен живот“⁸. Следва статията за подвижните колиби в България, за организацията на българската етнография.

През 1938 г. финският проф. В. И. Мансика изпраща покана за организиране на етнографска изложба в Хелзинки. Подбор на материалите и организацията на изложбата се възлага на Христо Вакарелски. Отново една възможност българският етнограф да се докосне до финландската етнографска наука, до културата на финландския народ. Специален интерес Вакарелски проявява към финския епос „Калевала“ – дори предприема неговото пребеждане на български език⁹.

Така, в резултат на всеотдаен труд и боден от желанието да популяризира българската народна култура, Хр. Вакарелски много скоро придобива известност не само сред българския народ, но и в чужбина¹⁰. Осъе с първите си публикации в унгарс-

⁸ Brunnen und Wasserleitungen in Bulgarien. – Folkdiv, Stockholm, III, 1939, Nr. 1, 5–43; La „Maison du Berger“ chez Alfred de Vigny et la chaumière „Kamdranik“ chez las bulgares. – In: Laos, Stockholm, II, 1952, 93–98; Bulgarische Gesellschaft für Volkskunde. – In: Folkdiv, Stockholm, 1941.

⁹ Д и н е к о в, П. Христо Вакарелски. – В: Изв. ЕИМ, кн. VI, 1963, с. 9.

¹⁰ Вакарелска, М. Цит. съч, с. 76.

кия, шведския, чешкия и сръбския печат намира своите читатели и почитатели в много европейски страни. Чрез участието си в много научни форуми (Виена, Прага, Белград и др.) той контактува с много чуждестранни учени, установява лични контакти. А те са многобройни и трудно могат да се изброят в подобен преглед.

В Австрия той поддържа връзки с Артур Хаберланд, Леополд Шмид, Йозеф Матл от Грац, Е. Бургшалер, Кароли Гаал, Рихард Волфрам, Адолф Майс; в Германия с Волфганг Якобайт, Макс Фасмер, В. Геземан, В. Хаберланд, Ханс Юрген Ханзен, Ярош Гюнтер, Леополд Кретценбахер, Едуард Шнеевайс, Валтер де Гройтер, Матиас Ценгер; Милован Гавац от Загреб и Никол Курел от Люблина; Драгомира Странска, Вацлав Фролец от Чехия, Ян Подолак от Словакия; Борис Соколов, Пьотр Богатирьов и Сергей Токарев от Русия; Роберт Вилдхабер от Швейцария; Роже Вернар от Париж; Йон Владуцу и Петре Караман от Румъния и мн. др.¹¹

В своите публикации той запознава европейските етнографи с трудове по българската народна култура¹². Рецензира приносите на чуждестран-

¹¹ Не са споменати всички чуждестранни етнографи, с които Христо Вакарелски поддържа писмена кореспонденция, а само тези, с които тази връзка е по-трайна.

¹² Die bulgarische Ethnographie nach 1918, Südost Forschungen, V, Leipzig, 1940, 769-812; Die bulgarische Volkskunde in den Jahren 1928-1939. - In: Zeitschrift für slavische Philologie, XVIII, Berlin, 1941, H. 2, 383-420; Ibidem, XVIII, H. 1, 163-193; Ibidem, XVIII, H. 3, 434-452; Ibidem, XIX, 1944-47, H. 1, 188-214; Bibliographie der bulgarischen Ethnographie für die Jahre 1943-1952, Zusammenarbeit mit Ivan Koev, München, 1959, 17-20; Überblick über die volkswissenschaftliche Literatur Bulgariens in den Jahren 1944-1958. - In: Deutsche Jahrbuch für Volkskunde, Berlin, V, 1959, 423-443.

ните учени в българската и световната етнография¹³. Христо Вакарелски популяризира българската народна култура и в български списания на чужди езици¹⁴.

От 1 юли 1941 до 9 септември 1944 г. Христо Вакарелски е назначен за директор на Народния музей в Скопие. Той приема с удоволствие тази длъжност, както той самият пише... „мечтаех с очите си да видя тази култура, да се придвижа в този бит и да се ослушам в говора на тия „срби“, за да сравня всичко това с бита, културата и говорите в дотогавашните граници на България. Така имах възможност да задоволя една своя патриотична научна мечта“...¹⁵

По време на своя престой в Скопие Хр. Вакарелски заедно с Райна Кацарова и Вера Димитрова провежда изследвания в Охридско, Ресенско, Велешко, Кавадарско, Струмишко, Кочанско, Скопско, Кривопаланско, Кратовско, Кумановско¹⁶. Събира материали за попълване сбирката на Народния етнографски музей, грижи се за запазване на експонатите по време на бомбардировките.

¹³ Чрез рецензии Хр. Вакарелски запознава българския читател с трудовете на Казимирж Мошински „Народна култура на славяните“, с дейността на много унгарски, сръбски, чешки изследователи на народната култура в съответните страни и приноса им в проучването на българската и европейската култура.

¹⁴ La Bulgarie (1928, 1929), Free Bulgarian (1944), Bulletin Ministry of Information and Arts (1945, 1946, 1948), Bulgaria today (1955), La Bulgarie d'aujourd'hui (1955).

¹⁵ Вакарелска, М. Цит. съч., 76-77.

¹⁶ Вакарелски, Хр. Пребиваване в Македония през втората световна война (I. VI. 1941-IX. 1944), I. Директорство и преподавателска дейност, 127-154.

Българското правителство решава да открие тук университет. Това става на 20. XI. 1943 г. Заедно с дошлите от България хабилитирани преподаватели (доц. Атанас Илчев – ректор, доц. Емил Георгиев, доц. Игнат Пенков, доц. Димитър Крънджалов и доц. Александър Бурмов) е поканен да се хабилитира и Христо Вакарелски. След избирането му за доцент той също е включен в преподавателския състав. Скопският университет на първо време функционира като „подвижен университет“, чиито преподаватели обикалят с лекции градовете – Велес, Прилеп, Битоля, Охрид, Ресен, Струмица и Тетово.

През целия си творчески път Христо Вакарелски поддържа широко кореспондентско сътрудничество с български любители на народните традиции, както и с чужди етнографски среди. Той многократно е запитван „по разни особености на българската етнографска материя, искане данни из нея, искане на материали за разни студии на чужди етнографи“. Той се старае да бъде акуратен в отговорите си. Ако Вакарелски не е осведомен достатъчно, провежда писмени анкети или сам ходи на терена, за да се осведоми и чак тогава изпраща исканите сведения и материали. Всичко това спомага за неговата популярност в България и чужбина. Вратите на всички етнографски среди в чужбина са отворени за него. Той навсякъде е приет гостоприемно: в Сърбия, Хърватско, Унгария, Румъния, Полша, Чехия, Словакия, Германия, Франция, Швейцария, Дания, Швеция, Финландия, Естония, Латвия, а след 1944 г. и в СССР. Навсякъде е посрещан като стар познат и приятел.

Израз на това приятелство и признание е

удостояването му с почетно членство в много етнографски дружества и институти, като: Полското етнографско дружество във Варшава (1927 г.), Унгарското – в Будапеща (1931 г.), на Славянския институт в Прага (1938 г.), на Австрийското дружество за етнография във Виена (1967 г.), на Угрофинското дружество в Хелзинки (1968 г.), на Антропологическото дружество във Виена (1969 г.), СИАР към Юнеско в Париж и др.¹⁷

През 1965 г. Христо Вакарелски получава своето най-високо международно признание за принос към културното сътрудничество между народите на Европа – отличен е с международна Хердгера награда.

НИКОЛАЙ КОЛЕВ

¹⁷ Вакарелска, М. Цит. съч., с. 77.

СЪДЪРЖАНИЕ

Увод / 5

Първа глава. Понятия и представи за смъртта

А. Народни представи за смъртта / 27

Б. Причинители на смъртта / 31

Втора глава. Понятия и представи за душата

А. Душа / 40

Б. Местонахождение на душата / 51

В. Качества и действия на душата / 53

Трета глава. Прокоби за смърт / 67

Четвърта глава. Настъпване на смъртта

А. Умиране / 91

Б. Облекчаване на умирането / 93

В. Известяване / 100

Пета глава. Мъртвецът у дома

А. Затваряне очите на мъртвеца / 102

Б. Стъкмяване на мъртвеца / 104

В. Спиране на часовника. Покриване на огледалото / 116

Г. Отваряне на вратите и прозорците / 121

Д. Вгънване над мъртвеца / 124

Е. Оплакване / 126

Ж. Прошаване с покойника / 141

З. Изливане на намиращата се в съдовете вода / 143

И. Покров и ковчег / 147

К. Храна и пиетета за умрелия / 156

Л. Постъпки и външания за домашния добитък / 159

М. Мерки за невампирясване / 162

Н. Дарове за покойника / 169

Шеста глава. Отнасяне до гроба

А. Изнасяне на мъртвеца. Почистване на жилището. Процесия до гроба / 184

Б. Разбиване на яйце и други обичаи върху мястото, където е лежал мъртвецът / 199

В. Закобаване или отпъжване на смъртта / 201

Г. Разбиване на съдини / 203

Д. Опело / 206

Е. Лека пръст / 208

Седма глава. След погребението

А. Връщане от гробищата и очистване с огън и вода / 211

Б. Следпогребална трапеза / 215

В. За умрелия – нищо лошо / 223

Г. Неношуване външи след погребение / 225

Д. Разкъсване на семейната връзка с покойника / 226

Е. Вещи, които са били в съприкосновение с мъртвеца / 228

Ж. Вещи на умрелия и обичаи с домашния огън / 239

Осма глава. Гроб, гробни знаци и гробище

А. Гроб / 243

Б. Положение на мъртвото тяло и ориентация на гроба / 250

В. Кръст / 253

Г. Надгробни предмети / 270

Д. Гробище / 273

Девета глава. Помени и траур

А. Помени / 281

Б. Траур / 303

Десета глава. Култ към мъртвите и прагедите. Прераждане, вампиризм и загробен живот

А. Култ към мъртвите и прагедите / 315

Б. Прераждане / 322

В. Вампиризм / 324

Г. Загробен живот / 342

Единадесета глава. Особени погребения

А. Разкопаване. Второ погребение / 353

Б. Погребение на едномесечници / 358

В. Символично погребение / 365

Г. Нередовни погребения / 366

Заключителни думи / 378

Съкращения на селищни имена / 385

Съкращения на източници / 390

Литература / 392

ДУМИ ЗА ХРИСТО ВАКАРЕЛСКИ

Редове от биографията / 443

„Български погребални обичаи“ в научното творчество на Христо Вакарелски / 446

Стоян Генчев

Научното дело на Христо Вакарелски / 465

Стефана Стойкова

Христо Вакарелски и мястото му

в българската етнография и фолклористика / 484

Делчо Тодоров

Христо Вакарелски и европейските етнографи / 500

Николай Колев

**Христо Вакарелски
БЪЛГАРСКИ
ПОГРЕБАЛНИ ОБИЧАИ**

Съставителство
и биографични бележки
АНДРЕЙ АНДРЕЕВ

Редактор
АНДРЕЙ АНДРЕЕВ

Графичен дизайн и корица
ПЕТЪР ДОВРЕВ

Коректор
ВЕЛИЧКА БОЖИНОВА

Предпечатна подготовка
ЕКАТЕРИНА РУСКОВА

Формат 32/84/108

Печатни коли 33,5

Издателство
„ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ“
www.zstoyanov.com
e-mail:office@zstoyanov.com

Печат
„ОБРАЗОВАНИЕ И НАУКА“ ЕАД



ИЗДАТЕЛСТВО „ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ“

Поредица „БЪЛГАРСКА КЛАСИКА“

В 120 тома

2002 – 2008 година

Издателство „Захарий Стоянов“ предлага специална поредица – най-доброто от високата българска класика. Всеки том е придружен от статии, анализиращи от различни гледни точки творчеството на българските класици. Изданието е насочено към ученици и студенти, както и към широката българска общественост.

1. Захарий Стоянов – ЗНАЕШ ЛИ ТИ КОИ СМЕ?
2. Иван Вазов – НЕМИЛИ-НЕДРАГИ
3. Йордан Йовков – СТАРОПАНИНСКИ ЛЕГЕНДИ
4. Димчо Дебелянов – ЧЕРНА ПЕСЕН
5. Христо Ботев – ПОЛИТИЧЕСКА ЗИМА
6. Петко К. Яворов – ПЕСЕН НА ПЕСЕНТА МИ
7. Паисий Хилендарски – СЛАВЯНОБЪЛГАРСКА ИСТОРИЯ
8. Софроний Врачански – ЖИТИЕ И СТРАДАНИЯ
ГРЕШНАГО СОФРОНИЯ
9. Иван Вазов – ПОД ИГОТО
10. Любен Каравелов – БЪЛГАРИ ОТ СТАРО ВРЕМЕ
11. Добри Чинтулов – СТАНИ, СТАНИ, ЮНАК БАЛКАНСКИ
12. Алеко Константинов – БАЙ ГАНЬО
13. Васил Левски – НАРОДЕ????
14. Иван Вазов – ЕПОПЕЯ НА ЗАБРАВЕНИТЕ
15. Петко Славейков – ИЗВОРЪТ НА БЕЛОНОГАТА
16. Пенчо Славейков – ЕПИЧЕСКИ ПЕСНИ
17. Константин Величков – ЦАРИГРАДСКИ СОНЕТИ
18. Стоян Михайловски – КНИГА ЗА БЪЛГАРСКИЯ НАРОД
19. Гео Милев – ЖЕСТОКИЯТ ПРЪСТЕН
20. Елисавета Багряна – ВЕЧНАТА И СВЯТАТА
21. Асен Разцветников – ЖЕРТВЕНИ КЛАДИ
22. Пенчо Славейков – НА ОСТРОВА НА БЛАЖЕНИТЕ
23. Димитър Талев – ЖЕЛЕЗНИЯТ СВЕТИЛНИК
24. Христо Фотев – ПЕЙЗАЖ ОТ ДУМИ

25. Любен Далов - ПЪТЯТ НА ИКАР
26. Любомир Левчев - СТИХОВИДЕНИЯ
27. Кирил Христов - ХЕЙ, ПРОАЕТ ИДЕ
28. Петко Ю. Тодоров - ИДИЛИИ
29. Стефан Стамболов - СВОБОДА ИЛИ СМЪРТ
30. Емануил Попдимитров - СЪНЯТ НА ЛЮБОВТА
31. Георги Раковски - БЪЛГАРСКИЙ ВЪПРОС
32. Захарий Стоянов - ЗАПИСКИ
ПО БЪЛГАРСКИТЕ ВЪСТАНИЯ - т. I
33. Захарий Стоянов - ЗАПИСКИ
ПО БЪЛГАРСКИТЕ ВЪСТАНИЯ - т. II
34. Братя Миладинови - БЪЛГАРСКИ
НАРОДНИ ПЕСНИ - т. I
35. Братя Миладинови - БЪЛГАРСКИ
НАРОДНИ ПЕСНИ - т. II
36. Райко Жинзифов, Григор Пърличев и Никола Козлев -
ХАЙДУТ СИДЕР И ЧЕРЕН АРАП
37. Неофит Бозвели - МАТИ БОЛГАРИЯ
38. Добри Войников - КРИВОРАЗБРАНАТА ЦИВИЛИЗАЦИЯ
39. Иван Мешков - ТАЛАНТЪТ КАТО ПРОМЕТЕЕВ ДАР
40. Георги Стаматов - МАЛКИЯТ СОДОМ
41. Боян Пенев - ЛИТЕРАТУРА И ИНТЕЛИГЕНЦИЯ
42. Цани Гинчев - ГАНЧО КОСЕРКАТА
43. Пеню Пенев - ДНИ НА ПРОВЕРКА
44. Георги Райчев - ГРЯХ
45. Михалаки Георгиев - МЕРАКЪТ НА ЧИЧО ДЕНЧО
46. Любен Каравелов - СВОБОДА И НЕЗАВИСИМОСТ
47. Васил Друмев - НЕЩАСТНА ФАМИЛИЯ
48. Николай Райнов - МЕЖДУ ПУСТИНЯТА И ЖИВОТА
49. Любен Каравелов - МАМИНО ДЕТЕНЦЕ
50. Петко Р. Славеиков - БЪЛГАРСКИ ПРИТЧИ
ИЛИ ПОСЛОВИЦИ И ХАРАКТЕРНИ ДУМИ
51. Светослав Минков - ДАМАТА С РЕНТГЕНОВИТЕ ОЧИ
52. Христо Смирненски - ДА БЪДЕ ДЕН!
53. Константин Петканов - МОРАВА ЗВЕЗДА КЪРВАВА
54. Стоян Загорчинов - ДЕН ПОСЛЕДЕН - ДЕН ГОСПОДЕН
55. Д-р Кръстев - МЛАДИ И СТАРИ
56. Симеон Радев - СТРОИТЕЛИТЕ НА СЪВРЕМЕННА
БЪЛГАРИЯ - I том
57. Симеон Радев - СТРОИТЕЛИТЕ НА СЪВРЕМЕННА
БЪЛГАРИЯ - II том

58. Георги Караславов - СНАХА
59. Петър Дънов - РАЗУМНОТО СЪРЦЕ
60. Емилиян Станев - АНТИХРИСТ
61. Елин Пелин - ВЕТРЕНАТА МЕЛНИЦА
62. Емилиян Станев - КРАДЕЦЪТ НА ПРАСКОВИ
63. Елин Пелин - ПОД МАНАСТИРСКАТА ЛОЗА
64. Димитър Талев - ИЛИНДЕН
65. Димитър Талев - ГЛАСОВЕТЕ ВИ ЧУВАМ
66. Дора Габе - ПОЧАКАЙ, СЛЪНЦЕ
67. Тодор Влайков - ДЯДОВАТА СЛАВЧОВА УНУКА
68. Ангел Каралийчев - РЪЖ
69. Димитър Талев - ПРЕСПАНСКИТЕ КАМБАНИ
70. Иван Шишманов - ОТ ПАИСИЙ ДО РАКОВСКИ
71. Пейо К. Яворов - В ПОЛИТЕ НА ВИТОША
72. Никола Вапцаров - ПЕСЕН ЗА ЧОВЕКА
73. Теодор Траянов - БЪЛГАРСКИ БАЛАДИ
74. Николай Асладев - ПТИЦИ В НОЩТА
75. Спиридон Казанджиев - ПРЕД ИЗВОРА НА ЖИВОТА
76. Йордан Йовков - АЛБЕНА
77. Йордан Йовков - ПЕСЕНТА НА КОЛЕДЕТАТА
78. Пенчо Славейков - КЪРВАВА ПЕСЕН
79. Ламар - ЖЕЛЕЗНИ ИКОНИ
80. Димитър Димов - ТЮТЮН - I том
81. Димитър Димов - ТЮТЮН - II том
82. Александър Вутимски - СКИТНИКЪТ И ВРАНИТЕ
83. Рачо Стоянов - МАЙСТОРИ
84. Георги Курков - ПОЛИТИЧЕСКА ЗООЛОГИЯ
85. Илия Волен - ЧЕРНИ УТАРИ
86. Веселин Ханчев - ЖИВ СЪМ
87. Иван Пейчев - ЕСЕН НА БРЕГА
88. Антон Дончев - ВРЕМЕ РАЗДЕЛНО
89. Ивайло Петров - ХАЙКА ЗА ВЪЛЦИ
90. Антон Страшимиров - ХОРО
91. Александър Геров - ХОРА И ЗВЕЗДИ
92. Николай Марангосов - НА ПОВРАТКИ В СЕЛО
93. Христо Радевски - ПУАС
94. Константин Константинов - ДЕН ПО ДЕН
95. Андрей Германов - ОЖИВЕЛИЯТ ОТ ТЕРМОПИЛИТЕ
96. Генчо Стоев - ЦЕНАТА НА ЗЛАТОТО
97. Александър Балабанов - МЯСТОТО НА БЪЛГАРСКАТА
ЛИТЕРАТУРА

98. Димитър Димов – ОСЪДЕНИ ДУШИ
99. Димитър Димов – ПОРУЧИК ВЕНЦ
100. Чудомир – КОНСУЛ НА ГОЛО БЪРДО
101. Добри Немиров – ВЕДНИЯТ ЛУКА
102. Иван Вазов – ВЕЛИКАТА РИАСКА ПУСТИНЯ
103. Иван Вазов – ХЪШОВЕ
104. Никола Фуриаджиев – ПРОЛЕТЕН ВЯТЪР
105. Георги Джагаров – ПТИЦИ СРЕЩУ ВЯТЪРА
106. Ст. А. Костов – ГОЛЕМАНОВ
107. Иван Радославов – БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА. 1880-1930
108. Петър Диневков – ВЪЗРОЖДЕНСКИ ПИСАТЕЛИ
109. Михаил Арнаудов – ПСИХОЛОГИЯ
НА ЛИТЕРАТУРНОТО ТВОРЧЕСТВО – ТОМ I
110. Михаил Арнаудов – ПСИХОЛОГИЯ
НА ЛИТЕРАТУРНОТО ТВОРЧЕСТВО – ТОМ II
111. Йордан Иванов – БОГОМИЛСКИ КНИГИ И ЛЕГЕНДИ
112. Тончо Жечев – БЪЛГАРСКИЯТ ВЕЛИКДЕН
ИЛИ СТРАСТИТЕ БЪЛГАРСКИ
113. Илия Бешков – СЛОВО И ОБРАЗ
114. Христо Вакарелски – БЪЛГАРСКИ ПОГРЕБАЛНИ
ОБИЧАИ
115. Йордан Радичков – СВИРЕПО НАСТРОЕНИЕ

ПРЕДСТОЯЩИ ЗАГЛАВИЯ:

116. Иван Хаджийски – МОРАЛНАТА КАРТА НА БЪЛГАРИЯ
117. Васил Пунев – ДНЕШНАТА БЪЛГАРСКА ЛИРИКА
118. Владимир Василев – ПАНТЕИСТИ И МАНИАЦИ
119. Атанас Далчев – ПОГЛЕД ЗАД ОЧИЛАТА
120. Димитър Благоев – НАШИТЕ АПОСТОЛИ

ЗА ЗАЯВКИ И АБОНАМЕНТ –
адрес на издателство „Захарий Стоянов“
София 1124, ул. „Николай Ракитин“ № 2
тел. 943-42-16; 943-32-64



Издателство
ЗАХАРИЙ СТОЯНОВ



Поредица
БЪЛГАРСКА КЛАСИКА

Класическите произведения на българската литература са слънчевите стълбове, крепящи националното ни самосъзнание. Те са кристалните мостове на възторга, по които Отечеството ще премине през огън и страдание и ще пребъде в третото хилядолетие. Издателство „Захарий Стоянов“ предлага специална поредица – най-доброто от високата българска класика. Всеки том е придружен от статии, анализиращи от различни гледни точки творчеството на българските класици. Изданието е насочено към ученици и студенти, както и към широката българска общественост.

ISBN 954-09-0066-2



9 лв.